

الإمام محمد عبده

مجدد الدنيا بتجديد الدين

د. محمد عمارة

دار الشروق

الإمام محمد عبده

مجدد الدنيا بتجديد الدين

الطبعة الثانية

١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م

© دار الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني ـ هاتف: [illegible] ـ برقياً: شروق ـ تلكس: 93091 SHROK UN

بيروت: ص.ب: [illegible] ـ هاتف: [illegible] ـ برقياً: داشروق ـ تلكس: SHOROK 20175 LE

SHOROUK INTERNATIONAL: 316/318 REGENT STREET, LONDON W1 UK, TEL. 637 2743/4, TELEX SHOROK 257196

د. محمد عمارة

الإمام محمد عبده

مجدد الدنيا بتجديد الدين

دار الشروق

تمهيد

بمحمد ، ﷺ ، ختم الله سلسلة رسله إلى الناس . . .

ولأن الشريعة الاسلامية هي ختام الشرائع الدينية ، فلقد تقررت ، في الاسلام : الضرورة الحتمية « للتجديد » ، حتى غدا قانوناً إسلامياً ! . . الأمر الذي انفرد به هذا الدين وتميز وامتاز على ما تقدمه من ديانات !

فقبل ختام النبوة والرسالة ، وعندما كانت البدع والخرافات والزوائد والاضافات تعدو على الشريعة السماوية فتطمس معالمها ، أو تتطور المجتمعات فتتجاوز حدودها ، كانت الرعاية الإلهية للانسان تعالج هذه « الطوارىء » بشريعة جديدة يحملها إلى الناس رسول جديد . . . أما بعد ختام طور النبوة والرسالة ، بالشريعة المحمدية الخالدة ، والاذن للانسان أن يجعل من « العقل » و« الحكمة » دليلاً يزامل « النقل » و« الشريعة » في اكتشاف الصراط المستقيم ، فلقد أصبح « تجديد » الدين والشريعة أمراً حتمياً ، إذ به وحده يدوم النقاء للدين وتستمر البراءة للشريعة من البدع والخرافات والزوائد

والاضافات ، كما أنه هو الطريق الأوحد لتقرير الأحكام الشرعية الجديدة التي تستدعيها وتتطلبها التطورات والتغييرات المستحدثة في واقع الانسان بحكم التطور الدائم الذي يحدثه مرور الزمان وتغير المكان ! . .

فبسبب من ختم النبوة والرسالة بمحمد وبالاسلام كانت حتمية التجديد في الاسلام . . وكان انفراد الشريعة الاسلامية بقول الرسول ، ﷺ : « إن الله يبعث لهذه الأمة ، على رأس كل مائة سنة ، من يجدد لها دينها . . . »[1] .

بل لقد قرر رسول الله ، ﷺ ، أن التجديد « وارد » و« ممكن » ، بل « ومطلوب » « للايمان » الذي هو تصديق قلبي ، فقال لأصحابه : « جددوا إيمانكم » . . فلما سألوه : « يا رسول الله ، وكيف نجدد إيماننا ؟ » . قال : « أكثروا من قول : لا إله إلا الله »[2] . . . ثم جاءت الكثرة الغالبة من مفكري الاسلام فقرروا أن « الايمان » يزيد وينقص ، تبعاً لعمل صاحبه ونقاء تصوراته ، أي أنه في حركة وتجدد وتجديد ! . . .

وعلى مر العصور الاسلامية كان « التجديد الديني » أمراً

---

(١) رواه أبو داود في [السنن] .

(٢) رواه أحمد بن حنبل في [المسند] .

وارداً ، بل ومقصوداً ومرغوباً ، وخاصة عندما تتراكم البدع والخرافات والزوائد والاضافات حتى لتكاد أن تطمس جوهر الدين وتزيف عقائده الجوهرية ، وأيضاً عندما تطرح تطورات الحياة جديداً يطلب أن تتلاءم معه الأحكام الشرعية المستنبطة من « الوصايا والكليات » التي اكتفى الاسلام بتقريرها في شؤون الدنيا ، وذلك حتى لا يبدو الدين عاجزاً عن مسايرة الحياة المتطورة باستمرار ! . . .

ظل هذا الأمر وارداً ومقصوداً ومرغوباً حتى أصاب الجمود حضارتنا العربية الاسلامية ، منذ أن ظهرت في واقعنا آثار سيطرة العسكر المماليك ، الغرباء بالجنس والاستعداد عن روح العروبة وعقلانية الاسلام ، فتوقف التجديد والاجتهاد ! . . ورأينا الذين أرخوا لمسيرة الأمة على هذا الدرب ، بعد أن أعلنوا ، بالقصور وللعجز ؛ إغلاق باب الاجتهاد ، يتوقفون عن ذكر الأسماء الجديدة في تلك السلسلة من أئمة التجديد ، أولئك الذين ذكروهم كمنارات هيأها الله لهذه الأمة ، على رأس القرون الهجرية ، كي تجدد لهذه الأمة دينها . . . فهؤلاء المؤرخون قد ذكروا ، في سلسلة المجددين للدين[١] :

---

(١) أنظر: رفاعة الطهطاوي [القول السديد في الاجتهاد والتقليد] طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ.

١ ـ عمر بن عبد العزيز [٦٢ ـ ١٠١ هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠ م] على رأس المائة عام الأولى . . .

٢ ـ والامام الشافعي ، محمد بن إدريس [١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ ٧٦٧ ـ ٨١٩ م] على رأس المائة الثانية .

٣ ـ وأحمد بن عمر بن سريج الباز الأشهب [٢٤٩ ـ ٣٠٦ هـ ٨٥٤ ـ ٩١٨ م] قاضي شيراز ، على رأس المائة الثالثة .

٤ ـ والقاضي الباقلاني ، أبو بكر محمد بن الطيب [٣٣٨ ـ ٤٠٣ هـ ٩٥٠ ـ ١٠١٣ م] على رأس المائة الرابعة . . .

٥ ـ والامام الغزالي ، أبو حامد محمد بن أحمد [٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١ م] على رأس المائة الخامسة . . .

٦ ـ والامام الفخر الرازي ، أبو عبدالله محمد بن عمر [٥٤٣ ـ ٦٠٦ هـ ١١٤٩ ـ ٢١٠ م] على رأس المائة السادسة . . .

٧ ـ وابن دقيق العيد ، محمد بن علي بن وهب [٦٢٥ ـ ٧٠٢ هـ ١٢٢٨ ـ ١٠٣٢ م] على رأس المائة السابعة . . .

٨ ـ والسراج البلقيني ، عمر بن رسلان بن نصير [٧٢٤ ـ ٨٠٥ هـ ١٣٢٤ ـ ١٤٠٣ م] . على رأس المائة الثامنة .

٩ ـ وشيخ الاسلام زكريا الأنصاري [٨٢٦ ـ ٩٢٦ هـ ١٤٢٣ ـ ١٥٢٠ م] على رأس المائة التاسعة

١٠ ـ وشمس الدين الرملي [٩١٩ ـ ١٠٠٤ هـ ١٥١٣ ـ ١٥٩٦ م] على رأس المائة العاشرة[١] . . .

ثم توقف هؤلاء المؤرخون عند هذا التاريخ ، أي عند العصر المملوكي ، وسيطرة آل عثمان ، فلم يذكروا للاجتهاد والتجديد علماً ، ولم يشيروا إلى أثر، في حياة الأمة الفكرية ، للتجديد والاجتهاد ، فأعلنوا بذلك عندما أصاب حضارتنا العربية الاسلامية من جمود وانحطاط منذ ذلك التاريخ ! . . .

ولقد استمر هذا الجمود لعنة عالقة بحياة هذه الأمة وحضارتها حتى مطلع العصر الحديث ، وحتى تبلورت مدرسة التجديد الديني التي انتظمت من حول جمال الدين الأفغاني [١٢٥٤ ـ ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م] على وجه التحديد .

وإذا كان الأفغاني قد أضاء مشعل التجديد الديني وفتح بابه ، ثم استغرقه العمل السياسي ضد الاستعمار

---

(١) لنا ولغيرنا ـ ملاحظات وتحفظات على تحديد هذه الأسماء بالذات، كأبرز المجددين للاسلام، ودون الدخول في تفصيل هذه التحفظات فنحن نلاحظ أن جميع هؤلاء الأعلام ـ منذ الشافعي ـ من الأشعرية وحدهم! . . . بل ومن فقهاء المذهب الشافعي دون سواه . . . لكن موطن الاستشهاد هو التسليم بالتجديد، والتاريخ له.

والاستبداد ، فإن الشيخ محمد عبده [١٢٦٦ ـ ١٣٢٢ هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م] كان أبرز أئمة هذه المدرسة ، فلقد أتاح له تركيزه على قضايا تحرير العقل المسلم وتجديد الدين الاسلامي ، أن ينجز على هذا الدرب أعظم الانجازات التي جعلت هذه الأمة تعيش ، حقاً ، في العصر الحديث ؟ ! . . .

***

وجدير بالملاحظة أن مصطلح « التجديد » يعني أكثر مما يعنيه مصطلح « التغيير » ، أو مصطلح « التطور » . « فالتغيير » و« التطور » لا يستلزم ارتباط « الجديد » بـ « القديم » وإذا وجد الرباط والارتباط فلا ضابط يحدد أي الأشياء من « القديم » لا بد لها من البقاء في الجديد » ، وعلى أي نحو يكون هذا « البقاء » و« الاستمرار » . . . أما « التجديد » فإنه يعني : إزالة ما طرأ على الأصول والكليات والقسمات الأساسية . مما يتعارض مع روحها ومقاصدها . الأمر الذى يكشف عن لقاء هذه الأصول . ويعيدها . بالعقلانية والاجتهاد . كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور وما جد ويستجد في واقع الحياة ... ففيه : عودة لحقيقة الذات . واستلهام لعوامل الثبات وقسماته . مع إضافات جديدة تعالج الجديد . في إطار الأصول والثوابت . بحيث يتم للحضارة ذلك الاتساق الذى يجعل حاضرها الامتداد المتطور للقسمات الأصيلة والثوابت الجوهرية في بنائها القديم .

ذلك ما يعنيه مصطلح «التجديد» !

وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم موقف مدرسة التجديد الديني ، الحديثة ، والاسهام العملاق للإمام محمد عبده ، وتميز هذا الموقف وذلك الاسهام عن مواقف التيارات الفكرية الأخرى وإسهاماتها . . . فلقد مثلت هذه المدرسة :

● الموقف الوسط - أي الحق بين باطلين - ! . . .

● والطريق الثالث - أي المعتدل بين تطرفين -! . . . .

● والمواءمة بين الثوابت - الأصول - والمتغيرات - التي تطرحها وتتجاوزها الحياة..

● و«الأصالة» و«المعاصرة» - وفق التعبير الشائع بيننا هذه الأيام - فكان أن قالت مدرسة التجديد هذه :

● لا . . لتيار «التغريب» الذي أراد أنصاره - من المستعمرين وأنصارهم ، ومن الذين «أدهشتهم» فبهرتهم عظمة الحضارة الأوروبية عندما قارنوها بتخلف المماليك والعثمانيين . . . .

لان هذه المدرسة قد رأت في «التغريب» امرأ يتجاوز «التجديد» . . رأت فيه اقتلاع أمة عريقة من أصلها العريق! . . . كما رأت فيه احتواء حضارياً يجعل هذه الأمة «هامشاً حضارياً» للغرب الاستعماري ، الأمر الذي يؤيد

الواقع الظالم الذي خلقه الاستعمار عندما جعل هذه الأمة ، بموقعها وثرواتها ، « هامشاً » في الاقتصاد ! . . . كما رأت فيه خطراً حقيقياً وداهماً على روح الحضارة العربية الاسلامية . ذلك الروح الذي وازن بين « الدين » و« الدنيا » ، و« الروح » و« الجسد » ، و« الشريعة » و« الحكمة » ، و« النقل » و« العقل » . . الخ . . . والذي أصبح مهدداً بالطابع المادي الزاحف في ركاب حركة « التغريب » ! . . .

● ولا . . . لفكرية العصور المظلمة . . . التي مثلت الجمود والانحطاط . . وأيضاً الردة عن قسمات حضارة العرب المسلمين في عصر نهضتهم . . . الأمر الذي أتاح المجال فسيحاً لأعداء هذه الأمة ، من المستعمرين ، كي يزحفوا على ديارها ، غزاة للأرض وللعقل معاً ! . . .

وفي إطار هذه المواجهة مع فكرية العصور المظلمة كان نقد مدرسة التجديد الديني لما تحول إليه « التصوف » من خرافة وشعوذة على يد « الطرق الصوفية » . ولما أصبح عليه الأزهر من جمود وانفصال عن واقع الحياة وبعد عن العلوم الضرورية والنافعة ، سواء أكانت تلك العلوم علوم قدماء أو محدثين ! . . .

وفي هذا الاطار كان نقد هذه المدرسة ، أيضاً ، لمحاولات التجديد القاصرة عن الوفاء بمتطلبات المواجهة مع تياري « التغريب » و« الجمود » . . تلك التي كانت « الحركة

الوهابية » نموذجاً لها . . فهي تجدد عندما تنفض عن عقائد الاسلام ركام البدع والخرافات . . . لكنها ـ لبداوتها ـ تتخذ موقفاً غير ودي من العقل والمدنية الامر الذي يضعف مقدرة المسلمين عن مواجهة الغرب الاستعماري وتيار التغريب ! . . .

هكذا وقفت مدرسة التجديد الديني ـ ومهندس بنائها الأعظم الأستاذ محمد عبده ـ هذا الموقف الواضح والحاسم من التيارين اللذين كانا يقتسمان جمهور الأمة في مطلع عصر يقظتها ونهضتها ، وخاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . . . وقدمت الموقف الجديد والمتميز ، ونهجت النهج الثالث للأمة ولحركة الاصلاح . . . فهي قد أرادت لهذه الأمة نهضة حضارية حديثة ، وثيقة الصلة بأصولها وثوابتها الحضارية ، تصطبغ بالروح الديني الذي تميز به مسرى هذه الأمة عبر تاريخها الطويل ، وذلك دون أن تصل هذه الصبغة الى درجة « الكهانة » أو « السلطة الدينية » التي تستبد فيها الرئاسة الدينية بمقدرات الناس ! . . . وأن تعتمد هذه النهضة ، في البعث والإحياء ، على « العقل » و« النقل » معاً ، فتستعين بمواريث . . السابقين ـ السابقين على عصر الانحطاط ـ وكشوف اللاحقين وعلومهم ، على بلورة الطور الجديد للحضارة العربية الاسلامية الضاربة بجذورها في أعماق التاريخ ! . . .

وعن هذا الموقف الحضاري المتميز ، الذي تمثل في الطريق الثالث الذي نهجته مدرسة التجديد الاسلامي هذه ، يقول المهندس الأعظم لبنائها العملاق الامام محمد عبده :
« لقد نشأت كما نشأ كل واحد من الجمهور الأعظم من الطبقة الوسطى من سكان مصر ، ودخلت فيما فيه يدخلون ، ثم لم ألبث بعد قطعة من الزمن أن سئمت الاستمرار ، على ما يألفون ، واندفعت إلى طلب شيء مما لا يعرفون ، فعثرت على ما لم يكونوا يعثرون عليه ، وناديت بأحسن ما وجدت ودعوت إليه ، وارتفع صوتي بالدعوة إلى :

● تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة ، قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه ، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الانساني ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل، كل هذا أعده أمراً واحداً . .

● وإصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواء كان في المخاطبات الرسمية . . أو فيما تنشر الجرائد على

الكافة، مُنشأ، أو مترجماً من لغات اخرى، أو في المراسلات بين الناس . . .

● والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . . . فالحاكم ، وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ، وانه لا يرده عن خطئه ، ولا يقف طغيان شهوته ، إلّا نصح الأمة له بالقول والفعل . . .

ولقد خالفت في الدعوة إلى ذلك رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون العصر ومن هو في ناحيتهم ؟ ! . . . »[1]

بهذا الموقف المتميز ، ومن هذا النهج الخاص كان الاسهام العملاق لمدرسة التجديد الديني الحديثة في « المعترك الحضاري » هذه الأمة . . . ذلك المعترك الذي ثارت فيه ، ولا تزال ، تلك القضية الجوهرية والمحورية ؟ :

● من نحن ؟ . . . ومن أين نبدأ ؟ . . وإلى أين

(١) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده] جـ ٢ ص ٣١٨ ، ٣١٩ . دراسة وتحقيق : دكتور محمد عمارة طبعة بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٧٢ م .

نـير؟ . . . وأين تقع جذورنا وأنسابنا الحضارية؟ . . أفي الغرب الليبرالي ؟ . . . أم في الشرق الشمولي ؟ . . أم أن أنسابنا وجذورنا الحضارية كامنة في الحضارة العربية الاسلامية ـ المتميزة ـ تلك التي صنعتها أمتنا منذ قرون . . وأن البعث الحضاري والإحياء القومي والتجديد الديني إنما يبدأ من هذه الأصول ، مع الانفتاح ـ من موقع صاحب القدم الثابتة والذاتية المتميزة ـ على مختلف الحضارات ؟؟ !! . . .

* * *

واليوم . . . ومع اشتداد الجدل بين الإجابات التي تقدمها التيارات الفكرية المختلفة حول هذه القضية المحورية والجوهرية . . ومع بروز الدعوة إلى « التغريب » سواء بنمطه الليبرالي أو الشمولي . . . ومع اشتداد وطأة الذين لا يعني الاسلام لديهم سوى الجمود والتحجر والدعوة إلى صب الحاضر والمستقبل في قوالب الماضي ، وماضي العصور المظلمة بالذات ؟ ! . . . تشتد الحاجة إلى تقديم فكر مدرسة التجديد الديني الحديثة إلى جماهير هذه الأمة ، كي ينير لها الطريق . .

وإذا كانت فصول هذا الكتاب وصفحاته إنما تقدم مذهب الإمام محمد عبده في التجديد والاصلاح . . وبما أن هذا الإمام قد كان ولا يزال المهندس الأعظم لفكر مدرسة

التجديد هذه ... فإننا نأمل أن يكون هذا الكتاب إسهاماً بناءً في البحث عن الإجابة الصادقة عن السؤال المطروح :

من نحن ؟ ... ومن أين نبدأ ؟ ... وإلى أين نسير ؟؟! ...

والله ولي التوفيق

دكتور

محمد عمارة

بطاقة حياة

[إن والدي أعطاني حياة يشاركني فيها أخواي «علي» و«محروس».. والسيد جمال الدين الأفغاني أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى والأولياء والقديسين!..]

محمد عبده

هذه الصفحات القليلة ليست ترجمة تقليدية لحياة الأستاذ الإمام ، فلقد وضعت لحياته العديد من الترجمات ، على أسس متعددة ومتباينة من المناهج الخاصة بالترجمة لحياة العظماء والمفكرين والحكماء .

وبالرغم من أن لنا العديد من الملاحظات على بعض ما كتب عن حياته من تاريخ ، إلا أن المقام الذي نحن فيه ليس مقام الترجمة المستفيضة لحياته الخصبة ، والغنية بالعبر والمثل والدروس . وإنما الأمر الذي نحن بصدده ، وهو التقديم بين يدي فكره وإنجازه في التجديد ، الأمر الذي يستدعي أن نستبدل محاولة الترجمة له بمحاولة تقديم (بطاقة لحياته الفكرية والعملية) ـ إن جاز هذا التعبير ـ ففي سطور ، شديدة الايجاز ، سنكثف أحداث حياته الفكرية والعملية ، مبرزين أهم قسماتها ، واضعين اليد على عوامل تكوين هذه القسمات ، مشيرين إلى درجات التطور التي حدثت له في المراحل التي مرت بها حياته . وفي كل ذلك فنحن نستفيد من

كل ما قرأناه مما كتب عنه، وبالدرجة الأولى نحتكم إلى أعماله الفكرية هو، بعد الجمع لها ـ وهو ما يحدث للمرة الأولى ـ وبعد التحقيق العلمي لنصوصها كي تتميز عن نصوص غيره ـ وهو ما يحدث أيضاً للمرة الأولى[1] ـ وهما الأمران اللذان أتاحا لنا تصحيح العديد من تواريخ الأحداث الفكرية والعملية التي شهدتها حياته، والتي أخطأ في كثير منها من كتبوا له وعنه بعض الترجمات. ولقد أعاننا على هذا التصحيح أيضاً ما أتاحه لنا جمع أعماله وتحقيقه ومن ثم اكتمال معالم فكره في حركته وتطوره وما أتاحه لنا ذلك من تقديم دراسة عن فكره السياسي والاجتماعي نعتقد أنها قد حسمت ذلك الجدل والتخبط الذي لازم الحديث عن هذا الجانب من آثاره ما يقرب من قرن من الزمان..

« فبطاقة حياته » الفكرية والعملية التي نقدمها في هذه الصفحات القليلة: هي ثمرة لجهد من سبقنا في الترجمة له، ولتلك الاضافات الأساسية الجديدة التي قدمها جمع أعماله وتحقيقها؛ وما أثمره هذا الجمع والتحقيق عن تقديم الصورة الدقيقة والمتكاملة عن أحداث حياة هذا المفكر الكبير.

---

(١) لقد جمعنا وحققنا ونشرنا هذه الأعمال، وصدرت طبعتها عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ سنة ١٩٧٢ م، ونفدت، وطبعتها الثانية في الطريق.

أما صفحات هذه « البطاقة » فإنها تتسلسل مع تطور الحياة التي ترصد معالمها وقسماتها لتسجل مراحل هذا التطور، ولتقدم لنا عن هذه الحياة صفحات ست . .

١ ـ تكوين صباه . . والفترة التي كان يصده فيها عن طلب العلم ذلك المنهج الجامد الذي كان عليه التعليم بالأزهر في ذلك الحين .

٢ ـ اشراقة التصوف الذي اجتذبه بواسطتها خال أبيه الشيخ درويش خضر، فمنحه بها الثقة في إمكانية تحصيل العلم وضرورة التعليم وجدواه .

٣ ـ قيادة جمال الدين الأفغاني له من درب التصوف والتنسك إلى ساحة الفلسفة والحكمة والعمل السياسي في سبيل الوطن والشرق والاسلام .

٤ ـ المرحلة الأولى التي حمل فيها مسؤولية دعوة الاصلاح بمصر، بعد نفي جمال الدين ولكن بمنهجه الخاص والمتميز، وما انتهت إليه من مشاركته العرابيين في الثورة، ثم السجن، والنفي، بعد هزيمتهم في سنة ١٨٨٢ م

٥ ـ مرحلة المنفى، ورحلته من الشرق إلى الغرب، ثم

من الغرب إلى الشرق . . . والعودة إلى مذهبه الأصلي المتميز في طريق الاصلاح .

٦ ـ العودة من المنفى ، وتبوئه مكان الصدارة الفكرية في العالم الاسلامي ، بعد أن نجحت السلطنة العثمانية في سجن استاذه الافغاني في قفص الذهب والجواسيس بالآستانة ، حتى لفظ فيها نفسه الأخير !.

فهي إذاً « بطاقة حياة » من ست صفحات .

ـ ١ ـ

ولد الشيخ « محمد عبده حسن خير الله » في قرية « محلة نصر » بمركز « شبراخيت» من أعمال مديرية (محافظة) « البحيرة » في سنة ١٨٤٩ م (١٢٦٦ هـ) ، في أسرة تعتز بكثرة رجالها ، ومقاومتهم لظلم الحكام ، وتحملهم في سبيل ذلك العديد من التضحيات : هجرة ، وسجناً ، وتشريداً ، وموتاً ، وضياع ثروة . . . وهو يحكي عن هذا الأمر فيقول : انه قد سعى واش بأهلي « عند الحكام بحجة أنهم ممن يحمل السلاح ، ويقف في وجوه الحكام وأعوانهم عند تنفيذ المظالم ، فأخذوا جميعاً ، وزجوا في السجون واحدا بعد واحد ، ومن دخل منهم السجن لا يخرج إلا ميتاً ، وكان جدي « حسن » ، شيخاً بالبلدة ، وهو الذي بقي من البيت مع ابن أخيه ابراهيم . . . . » .

● علمته هذه النشأة الاعتزاز بالمجد والأصالة ، وعدم الربط بين هذه الأصالة وبين الغنى والثروة ، والضن باحترامه على أهل الثراء ، خصوصاً المسرفين منهم والعاطلين عن الكفاءة ، وأيضاً الضن بهذا الاحترام على الحكام الظالمين .. ولقد لمس الأفغاني فيه هذا الخلق السامي فقال له : « قل لي بالله ... أي أبناء الملوك أنت ؟ ! » . وقال عنه الخديوي عباس : « انه يدخل عليَّ كأنه فرعون ! » .

● تلقى تعليمه الأولي للقراءة والكتابة ، وحفظ القرآن ، بالقرية ، وبدأ ذلك وهو في السابعة من عمره[1] ... ثم ذهب إلى « الجامع الأحمدي » بطنطا ليحضر هناك دروس تجويد القرآن الكريم في سنة ١٨٦٢ م (سنة ١٣٧٩ هـ) .

● بدأ في سنة ١٨٦٤ م (سنة ١٣٨١ هـ) يتلقى أول دروسه الأزهرية في « الجامع الأحمدي » ، بعد أن استكمل تجويد القرآن .. ولكن أساليب التدريس العقيمة قد صدته عن قبول الدروس ، فقرر هجران الدراسة بعد عام من شروعه فيها، وعاد إلى القرية سنة ١٨٦٥ م (سنة ١٢٨٢ هـ).

---

(١) يخطىء الأستاذ العقاد في التاريخ لهذا الحدث في كتابه عن الإمام، فجعله في العاشرة من عمره سنة ١٨٥٩ م .

وتزوج، وعزم على العمل بالزراعة مع أبيه وأخوته والانقطاع عن سلك التعليم.. ولكن والده رفض ذلك، وقرر إعادته إلى «الجامع الأحمدي» في نفس العام...

* * *

- ٢ -

في هذه الفترة التقى بالشيخ درويش خضر - خال والده - وهو صوفي كان على اتصال بالزاوية السنوسية، فألقى اليه ببعض من حكمة التصوف، وقاده إلى شيء من سلوك الصوفية، فعادت إليه الرغبة في طلب العلم، وعاد إلى «الجامع الأحمدي» سنة ١٨٦٥ (سنة ١٢٨٢ هـ)، وبدأ يفكر في الذهاب إلى القاهرة كي يلتحق بالجامع الأزهر.. وتحت تأثير التصوف حدث ذلك الذي صور به تلك الرغبة عندما كتب ليقول: «في يوم من شهر رجب من تلك السنة (سنة ١٢٨٢ هـ) كنت أطالع بين الطلبة، وأقرر لهم في (شرح الزرقاني)، فرأيت أمامي شخصاً يشبه أن يكون من أولئك الذين يسمونهم بالمجاذيب، فلما رفعت رأسي اليه قال ما معناه: ما أحلى حلواء مصر البيضاء... فقلت له وأين الحلوى التي معك؟ فقال: سبحان الله! من جد وجد!... ثم انصرف.. فعددت ذلك القول إلهاماً ساقه الله إليّ، ليحملني على طلب العلم في مصر، دون طنطاء.

● ذهب إلى الأزهر، بمصر، في فبراير / شباط سنة ١٨٦٦ م (شوال سنة ١٢٨٢ هـ)[١].

● كان بالأزهر يومئذ حزبان: شرعي محافظ.. وحزب صوفي أقل في محافظته من الشرعيين.. وحضر محمد عبده دروس كل من الحزبين، فسمع من الحزب الشرعي المحافظ دروس المشايخ: عليش، والرفاعي، والجيزاوي، والطرابلسي، والبحراوي.. ولكنه انتمى إلى الحزب الصوفي، كان رائده الشيخ حسن رضوان (المتوفى سنة ١٨٩٢ م سنة ١٣١٠ هـ) صاحب منظومة (روض القلوب المستطاب)... وكان من هذا الحزب الشيخ حسن الطويل، والشيخ محمد البسيوني...

* * *

- ٣ -

زار الأفغاني مصر للمرة الثانية، وطاب له المقام بها في سنة ١٨٧١ م (سنة ١٢٨٨ هـ) فاتصل به محمد عبده، ولازم مجلسه منذ شهر المحرم من ذلك العام[٢]... وودع

(١) يخطىء الأستاذ العقاد في هذا التاريخ ويجعله سنة ١٨٦٥ م.

(٢) يخطىء الأستاذ العقاد فيقول: أن الإمام لقي الأفغاني في سنة ١٨٦٩ م، وهي السنة التي حدثت فيها زيارة الأفغاني الأولى والقصيرة لمصر، وهو خطأ ينفيه تاريخ الإمام نفسه لبدء اتصاله بالأفغاني.

لذلك حلقات الدروس الأزهرية العقيمة بأرجوزة نظمها وقال فيها :

لو كان هذا وصفهم ما شمخوا
بل وقتهم في جاه زيد ضيعوا
ظنوا بأن العلم علم القول . . . لا
والله ، بل علم القلوب فضلا

● انتقل به الأفغاني من التصوف والتنسك إلى « الفلسفة - الصوفية » . . . وكان الأفغاني يقول : الفيلسوف ان لبس الخشن ، وأطال المسبحة ، ولزم المسجد فهو صوفي . . . وإن جلس في قهوة « متاتيا » وشرب الشيشة فهو فيلسوف » ؟ ! .

● كتب مقدمة (لرسالة الواردات) الفلسفية ، التي أملاها الأفغاني سنة ١٨٧٢ م (سنة ١٢٩٠ هـ) ، وهذه المقدمة هي أول الآثار الفكرية التي حفظت لنا من تراثه (وهي لم تنشر إلا بعد وفاته) .

● أول ما نشر باسمه كان « بالأهرام » في سنته الأولى سنة ١٨٧٦ م (سنة ١٢٩٣ هـ) وكان لا يزال يلتزم السجع في أسلوبه ، وسنه يومئذ كانت سبعة وعشرين عاماً .

● دخل امتحان العالمية في سنة ١٨٧٧ م (١٣ جمادي سنة ١٢٩٤ هـ) ، ونالها من الدرجة الثانية ، وكانت سنه

ثمانية وعشرين عاماً ، ولولا إصرار رئيس لجنة الامتحان الشيخ محمد المهدي العباسي ، شيخ الأزهر ، على نجاحه ، لرسب ، لأن بعض الأعضاء كانوا قد تواصوا على إسقاطه ، لأرائه وصحبته لجمال الدين الأفغاني ! .

● واصل بعد تخرجه تدريس كتب المنطق ، والكلام المشوب بالفلسفة في الأزهر . . . وقد كان حتى قبل تخرجه يعيد على طلبة الأزهر إلقاء دروس الأفغاني في منزله ، والكتب التي يشرحها ويعلق عليها ، فقرأ لهم (ايساغوجي) في المنطق ، (وشرح العقائد النسفية) لسعد التفتازاني ، مع حواشيه ، و(مقولات السجاعي بحاشية العطار) ، وغيرها . . وعقد في بيته درساً شرح فيه لبعض الطلبة بعض المؤلفات الفكرية الحديثة والقديمة ، مثل : (التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية) للوزير الفرنسي « فرانسوا جيزو » ، تعريب الخواجة نعمة الله خوري ، وقرظه في (الأهرام) هو وأستاذه الأفغاني . وكتاب (تهذيب الأخلاق) لابن مسكويه .

● في سنة ١٨٧٨ م (أواخر سنة ١٢٩٥ هـ) عين مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم ، فقرأ على طلابها مقدمة ابن خلدون ، وألّف لهم كتاباً ، ضاعت أصوله ، هو (علم الاجتماع والعمران) ، وعين مدرساً للعلوم العربية في مدرستي الألسن والادارة .

● اشترك مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السياسية

السرية التي أنشأها الأفغاني بمصر . فدخل (الماسونية) ، وكانت حسنة السمعة ، إلى حد كبير ، يومئذ ، للدور الذي قامت به في أوروبا في العصور الوسطى ضد استبداد الأباطرة وسلطة البابوات ، وسعيها في سبيل الديموقراطية والتحرر ، وابعاد نفوذ الكنيسة الرجعي عن دوائر البحث العلمي ، وتحرير عقول العلماء من إرهاب رجال الدين المحافظين ، ورفعها شعارات الثورة الفرنسية (الحرية ، والمساواة ، والإخاء) ، ولم يكن الأثر السياسي لمن في قياداتها من اليهود قد ظهر بعد في قضايا الشرق العربي المصيرية ، إذ لم تكن الصهيونية الحديثة قد ظهرت بعد ، ولا تكشفت نوايا اليهودية العالمية بالنسبة لفلسطين . . . ومع ذلك فلقد خاب أمله فيها ، مع أستاذه ، عندما تحققا من مهادنتها للاستبداد ، وصلاتها بالنفوذ الأجنبي ، وخاصة الانكليزي . . . ودخل الإمام مع أستاذه الأفغاني في (الحزب الوطني الحر) الذي كان شعاره مصر للمصريين » ـ أي لا للأجانب ولا للشراكسة ـ والذي ضم الطلائع الوطنية المستنيرة من طبقات مصر في ذلك الحين .

● ابرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة ، بعد دروسه وتدريسه ، ومقالاته في الصحف ، وهي : (تقريظ جريدة الأهرام) و(الكتابة والقلم) و(العلوم الكلامية ، والدعوة إلى العلوم العصرية) ، ، وتقديم تقريظ الأفغاني لكتاب (التحفة الأدبية) . . كما صاغ في هذه المرحلة العديد من آثار أستاذه

الأفغاني ، مثل حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية ، وفلسفة التربية ، وفلسفة الصناعة ، ورسالة الواردات . . . وصاغ أيضاً الرسالة التي ترجمها علي باشا مبارك ، ونشرها بالأهرام بعنوان (المدبر الانساني والمدبر العقلي الروحاني) .

وأهم قسمة تميز بها انشاءه عن إنشاء غيره - ممن صاغ لهم أفكارهم وأماليهم - في هذه المرحلة ، هي السجع . . فلقد كان يسجع عندما ينشيء ، ويتخلى عنه عندما يصوغ أفكار وأمالي الآخرين الذين لا يسجعون .

* * *

- ٤ -

في يوليو / تموز سنة ١٨٧٩ م (سنة ١٢٩٦ هـ) . نفي الأفغاني من مصر . . . وعزل الإمام من مناصب التدريس في مدرستي دار العلوم والألسن . . . وحددت إقامته بقريته « محلة نصر » .

● في سنة ١٨٨٠ م (أواسط سنة ١٢٩٧ هـ) استصدر رياض باشا ، ناظر النظار ، عفواً من الخديوي توفيق عن الإمام ، واستدعاه من قريته ، وعينه محرراً ثالثاً في (الوقائع المصرية) فاستهل كتابته بها في ١٩ يوليو سنة ١٨٨٠ م ، وفي ٩ أكتوبر / تشرين الأول من نفس العام عيِّن رئيساً لتحريرها (محرراً أول للصحيفة العربية الرسمية) ، وتولى مسؤولية الرقابة على المطبوعات .

● في ٢٨ مارس / آذار سنة ١٨٨١ م (٢٨ ربيع الآخر سنة ١٢٩٨ هـ) أنشيء المجلس الأعلى للمعارف العمومية ، وعيّن الإمام عضواً فيه .

● في هذه الفترة أبعد عن الاشتغال بالتدريس ، وعمل بالصحافة والسياسة .. ولذلك برز اختلافه عن الأفغاني في وسيلة النهضة بالشرق والشرقيين (فهو عندما يدرس لا يختلف عن الأفغاني إلا في درجة الميل إلى الفلسفة .. ولكن عندما يعمل بالسياسة العليا والمباشرة يبدو الفرق بينهما واضحاً .. فرق المصلح من الثوري) .

● انضم مع الحزب الوطني الحر إلى العرابيين بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر / أيلول سنة ١٨٨١ م .... ثم ألقى بكل قواه في الثورة بعد المذكرة الثنائية الانكليزية ـ الفرنسية إلى مصر في يناير / كانون الثاني سنة ١٨٨٢ م عندما تهددت الأخطار الأجنبية استقلال مصر . وظل في مكانه من المسؤولية والقيادة مع الثوار حتى هزيمة الثورة في سبتمبر سنة ١٨٨٢ م .

● بعد هزيمة الثورة سجن ثلاثة أشهر .. ثم حكم عليه بالنفي ثلاث سنوات بدأت في ٢٤ ديسمبر / كانون الأول سنة ١٨٨٢ م ، ولكنها امتدت إلى ما يقرب من ست سنوات .

● أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة ، هي مقالاته . وأغلبها نشر في (الوقائع المصرية) مثل : (عيد مصر ومطلع سعادتها) و(حاجة الانسان إلى الزواج) و(حكم الشريعة في تعداد الزوجات) و(حكومتنا والجمعيات الخيرية) و(حب الفقر أو سفه الفلاح) و(ابطال البدع من نظارة الأوقاف العمومية) و(خاتمة الرشوة) و(العفة ولوازمها) و(ما أكثر القول وما أقل العمل) و(التمدن) و(منتدياتنا العمومية وأحاديثها) و(تخصيص لما يوجب التعميم) و(بطلان الدوسة) و(المعرفة في المجتمع) و(الأدب الوهمي) و(الحشيش) و(وضع الشيء في غير محله) و(الصياح خلف الجنائز) و(عادات المآتم) و(التملق) و(فسحة التمثال) و(انتقاد في غير موضعه) و(الخرافات) و(العدالة والعلم) و(التربية في المدارس والمكاتب الميرية) و(المعارف) و(ما هو الفقر الحقيقي في البلاد) و(تأثير التعليم في الدين والعقيدة) و(الكتب العلمية وغيرها) و(احترام قوانين الحكومة من سعادة الأمة) و(القوة والقانون) و(الوطنية) و(خطأ العقلاء) و(اختلاف القوانين باختلاف أحوال الأمم) و(مصر والحبشة) و(نيل المعالي بالفضيلة) و(قانون الوظائف المدنية) و(أوهام الجرائد) و(الحياة السياسية) و(رفع وهم) و(الشورى والاستبداد) و(الناس من خوف الذل في ذل) و(لا تتم نكاية الأعداء إلا بخيانة الأصدقاء) و(احتفال جمعية المقاصد بالتصديق على لائحة النواب) و(مقابلة الشكر بالشكر) و(الاتحاد في الرأي

قرين الاتحاد في العمل) وأيضاً « ترجمته للبارودي » و « برنامج الحزب الوطني الحر » و « دفاع عن حكومة الثورة » و « مذكرة الأحداث العرابية » وكتاباته ، من السجن ، شعراً ونثراً بعد هزيمة الثورة .. الخ .. الخ ..

* * *

- ٥ -

ذهبت إلى « بيروت » منفياً في ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢ م (١٣ صفر سنة ١٣٠٠ هـ) ؛ وكانت سنه يومئذ أربعة وثلاثين عاماً ، فأقام بها نحو عام ، حتى دعاه أستاذه الأفغاني إلى اللحاق به في باريس في أواخر سنة ١٨٨٣ م (١) .

* من حجرة صغيرة متواضعة فوق سطح أحد منازل باريس أخذ يعمل مع الأفغاني في إخراج جريدة (العروة الوثقى) ، لسان حال جمعية (العروة الوثقى) السرية التي قام تنظيمها في بلاد الشرق ، وخاصة مصر والهند .. فصدر منها ثمانية عشر عدداً ، أولها في ١٣ مارس / آذار سنة ١٨٨٤ م (١٥ جمادى الأولى سنة ١٣٠١ هـ) وآخرها في ١٧ أكتوبر / تشرين أول سنة ١٨٨٤ م (٢٦ ذي الحجة سنة ١٣٠١ هـ) . وكان عمله في هذه الجريدة عمل « المحرر الأول » (رئيس التحرير) .

---

(١) يخطىء الأستاذ العقاد فيحدد سنة ١٨٨٤م تاريخاً لهذه الرحلة

● شغل في تنظيم (العروة الوثقى) السري منصب نائب الرئيس (الأفغاني) .. ومارس العمل التنظيمي السري .. وتنقل بهذه الصفة في بلاد كثيرة ، بعضها في أوروبا ، وبعضها في الشرق .. وكانت كثير من رحلاته هذه سرية .. ودخل مصر في هذه الفترة سراً (سنة ١٨٨٤ م) أثناء اشتداد ثورة المهدي في السودان ، وباشر قيادة عمل الجمعية السرية[1] .. وكتب في هذه الفترة عدداً من الرسائل السرية إلى بعض فروع التنظيم .

● زار « لندن » داعياً لوجوب جلاء الانكليز عن مصر ، والتقى بوزير الحربية الانكليزي ووجوه البرلمان والصحافة والرأي العام .

● بعد توقف (العروة الوثقى) ، ويأسه من العمل السياسي المباشر كوسيلة لنهضة الشرق ، غادر باريس إلى تونس ، ومنها إلى بيروت سنة ١٨٨٥ م ، على أمل العودة إلى مصر ثانية .

● في هذه الفترة أسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان ، شارك فيها عدد من رجال الدين المستنيرين ممن ينتمون إلى الأديان السماوية الثلاثة .. وكان يرى « أن

---

(١) هذه الحقيقة تذكر لأول مرة في التاريخ للأستاذ الإمام ، انظر الجزء الأول من أعماله الكاملة ص ٦٠٦ ، ٦١٨ .

أصول تلك الأديان والمذاهب حق ، ثم طرأ عليها الباطل ، فبعضها ثابت بما فيه من الحق ، وبعضها بما وضع له من النظام الموافق لسنن الكون والاجتماع ، فالنظام حق ، وهو ثابت باقٍ بذاته ، وما في الجمعية أو المذهب من الباطل تابع له باقٍ به ، مع عدم معارضة أهل الحق لما فيه من الباطل . . . وأن التقريب بين الأديان مما جاء به الدين الإسلامي : ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ﴾[1] . . . « إن القرآن ، هو ، منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب ، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم ، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة ، ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه اللابسون ثياب أحبائه فأفسدوا قلوب أهاليه ! . . . » .

وفي بيروت مارس العمل الثقافي والتربوي والفكري ، إلى جانب قليل من العمل السياسي المباشر بحكم الصلات التي كانت لا تزال قائمة بينه وبين الأفغاني وتنظيم العروة الوثقى .

● من مقالاته السياسية التي كتبها ببيروت : (رسالة للسير صموئيل بيكر في السودان ومصر وانكلترة) ، (ومصر وجريدة الجنة) ، و(مراسلات) ، و(مصر والمحاكم

---

(١) آل عمران : ٦٤ .

الأهلية) ، وبعض الرسائل لعدد من الساسة والوجهاء . ومنها أرسل بعض آراء الأفغاني وتنظيم العروة الوثقى في السياسة الشرقية فنشرت ، دون توقيع ، في (الأهرام) بالاسكندرية ، وفي نشاطه السياسي هذا كان ملتزماً بخط العروة الوثقى في العداء الصريح والمباشر للانكليز .

ومن مقالاته الاجتماعية في هذه الفترة مقال (الانتقاد) الذي كتبه في مجلة « ثمرات الفنون » .

● برزت في بيروت جهوده التربوية وأعماله الثقافية والفكرية .. فكتب ، (لائحة إصلاح التعليم العثماني) و(لائحة إصلاح القطر السوري) ، وشرع في كتابة (لائحة اصلاح التربية في مصر) ... كما شرع في تحقيق كتب التراث العربي الاسلامي ، كرائد للمحققين العرب في العصر الحديث ، فحقق وشرح (مقامات بديع الزمان الهمذاني) ، (ونهج البلاغة) ، والتزم في التحقيق منهجاً علمياً حدده في تقديمه لمقامات بديع الزمان الهمداني ، عندما تحدث عن « تصحيح متن الكتاب » بواسطة نسخ عديدة مخطوطة وأحياناً مطبوعة ، فقال : « وأما تصحيح متن الكتاب فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا ، وان عظمت شقة الاختيار علينا ، لتباين الروايات واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه ، ولا يستجاد مبناه ، فكان الوضع اللغوي أصلا نرجع إليه ، والاستعمال العرفي مرشداً نعول عليه ، ومكان المصنف بين

أهل اللسان ميزاناً للترجيح ، ومقياساً نعتمد به في التصحيح . فإن تعددت الروايات على معانٍ صحيحة أثبتنا في الأصل أولاها بالوضع ، إما لتأيده بالاتفاق مع أكثر الروايات وإما لتميزه بقرب معناه إلى ما احتف به من أجزاء القول ، ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق .. واستعنت الله على العمل .. وأقدمت على ذلك بلا سابق أقتفيه ، ولا ذي مثال احتذيه ، ولا مادة لي إلا طبع عربي وذوق أدبي ، وأمهات اللغة الحاضرة ، وأمثال العرب السائرة ، ومقالات لهم على الألسن دائرة[1] .. » . كما عبر في المقال الذي كتبه حول كتاب (فتوح الشام) المنسوب للواقدي عن المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها .. وهو المنهج الذي استخدمه من بعد ذلك الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)[2] .

كما أتم في بيروت كذلك ترجمة (رسالة الرد على الدهريين) للأفغاني ، عن الفارسية ، بمساعدة تابع الأفغاني « عارف أفندى أبو تراب » ، وصدرها بترجمة هامة لأستاذه الأفغاني .

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، ج ٢ ص ٤١٥ ، ٤١٦ دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة ، طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ص ٤٢١ ـ ٤٢٥ .

● اشتغل بالتدريس في (المدرسة السلطانية) ببيروت سنة ١٨٨٦ م (سنة ١٣٠٣ هـ) فانتقل بها من مدرسة شبه ابتدائية إلى مدرسة شبه عالية. . . ومن الكتب التي شرحها فيها (نهج البلاغة)، و(ديوان الحماسة) وإشارات ابن سينا، وكتاب التهذيب، ومجلة الأحكام العدلية العثمانية. كما ألقى فيها دروس التوحيد التي تحولت بعد عودته لمصر إلى (رسالة التوحيد).

● بدأ تفسير القرآن بمنهج عقلي حديث لم يسبق في الشرق منذ يقظته، طبق فيه منهج أستاذه الأفغاني، وكان ذلك بالمسجد العمري ببيروت، فكان يعقد درسه به ثلاث ليال في الأسبوع، واجتذب درسه هذا الحركة الفكرية والثقافية هناك، حتى أن المستنيرين من المسيحيين كانوا يجتمعون على باب المسجد لسماعه، ولما حالت ضوضاء الشارع دون سماعهم له طلبوا منه السماح لهم بدخول المسجد لمتابعة حديثه، فسمح لهم بالوقوف داخل المسجد إلى جوار الباب؟!. . . واستمرت دروسه هذه في التفسير حوالي السنتين. ولم يسجل لنا منها شيء. . .

● في بيروت تزوج من زوجته الثانية، بعد أن توفيت زوجته الأولى.

● سعى من بيروت لدى أصدقائه كي يطلبوا له العفو ليعود إلى مصر. . وكان تلميذه سعد زغلول يلح على الأميرة

نازلي هانم فاضل كي تستخدم نفوذها عند كرومر للعفو عن الإمام . . . وسعى لذلك أيضاً الشيخ علي الليثي والغازي أحمد مختار باشا، وكيل السلطان بالقاهرة . . وعندما اقتنع كرومر بأن الإمام لن يعمل بالسياسة، وأنه سيقصر نشاطه على العمل التربوي والثقافي والفكري استخدم نفوذه في استصدار العفو من الخديوي توفيق، فعاد الأستاذ الإمام إلى مصر في سنة ١٨٨٩ م (سنة ١٣٠٦ هـ).

* * *

- ٦ -

عندما عاد الإمام إلى مصر اتخذ لنفسه سكناً في شارع « الشيخ ريحان » . بالقرب من قصر عابدين . . ولما زاره صديقه عبد العزيز أفندي سلطان طرابلسي ، وسأله عن سر اختياره هذا المكان للسكنى . قال له : « حتى نناطح عابدين مناطحة » ؟! .

● كان يدرك أن الود المفقود بينه وبين الخديوي توفيق سيظل مفقوداً ، فسلك طريق العلاقات المباشرة مع اللورد كرومر ، وقدم إليه ، مباشرة ، اللائحة التي كتبها لإصلاح التربية والتعليم بمصر .

● أراد أن يمارس عمله المحبب ، وهو التدريس ، وخاصة في دار العلوم . . . فرفض الخديوي توفيق ، حتى لا

يتيح له فرصة تربية الأجيال الجديدة على أساس من آرائه وأفكاره ، وعينه الخديوي ، سنة ١٨٨٩ م ، قاضياً بمحكمة « بنها » ، كي يبعده عن القاهرة وعن التدريس ، فقبل على مضض ، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق ، ثم محكمة عابدين ، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١ م .

في هذه الفترة دارت مراسلات قليلة بينه وبين الأفغاني في الآستانة بعد أن استقر بها سنة ١٨٩٢ م . . . ولكن موقف الإمام من السياسة والانكليز جلب عليه غضب أستاذه . . ولقد انقطعت المراسلات بينهما بعد أن عنفه الأفغاني أكثر من مرة على حذره وخوفه ، واتهمه بالجبن ، وكتب إليه مرة يقول له : « . . تكتب إليّ ولا تمضي ؟ ! . . . وتعقد الألغاز ؟ ! . . من أعدائي ؟ ! . . . وما الكلاب ، قلّت أو كثرت ؟ ! . . . كن فيلسوفاً يرى العالم ألعوبة ، ولا تكن صبياً هلوعاً ؟ ! . . » وقال له في رسالة أخرى : « إن الرسالة ما وصلت . . . ولا بينت لنا موضعها ، وجلا منك . . . قوى الله قلبك ؟ ! . . . . » . . . وبلغ الأمر إلى حد توقف الإمام عن رثاء أستاذه في الصحف عندما مات في ٩ مارس /آذار سنة ١٨٩٧ م ، واكتفى بالحزن عليه ، وقال : إن « والدي اعطاني حياة يشاركني فيها « علي » و« محروس » ، والسيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمداً وإبراهيم وموسى وعيسى ، والأولياء والقديسين، ما رثيته بالشعر لأني لست بشاعر ، ما

رثيته بالنثر لأنني لست الآن بناثر ، رثيته بالوجدان والشعور ، لأنني إنسان أشعر وأفكر ؟!

● بعد موت الخديوي توفيق ، وتولي الخديوي عباس حلمي الثاني السلطة ، قامت فترة من الوفاق بين الأستاذ الإمام وبين العرش ، وكان أساسها أن الإمام اقنع الخديوي بأن يعاونه في العمل لاصلاح المؤسسات التعليمية والتربوية والاجتماعية الثلاث : الأزهر ، والأوقاف ، والمحاكم الشرعية .. وفي سنة ١٨٩٥ م (٦ رجب سنة ١٣١٢ هـ) تشكل مجلس إدارة الأزهر ، برئاسة الشيخ حسونة النواوي ، ودخل فيه الأستاذ الإمام والشيخ عبد الكريم سلمان ممثلين للحكومة ، وكان حريصاً على أن يسير هذا المجلس وفق لائحته وقوانينه ، لا بمشيئة الخديوي وحاشيته ، وقال للخديوي يوماً ، أمام أعضاء المجلس : « إن مجلس إدارة الأزهر لا يعرف لسموكم أمراً عليه إلا بهذا القانون الذي بين يديه ، دون الأوامر الشفوية التي يبلغها عنكم من لا يثق به المجلس ، مخالفة قانونكم ! » .

● اصطدمت سياسة الوفاق بينه وبين الخديوي عباس بعاملين أساسيين :

أولهما : مذهب الإمام المعتدل في سياسته إزاء الانكليز ، والذي جعله يهادن كرومر وسلطة الاحتلال ، فلا يعتبر معركته المباشرة ضدهم ، وإنما ضد العقبات التي تحول

دون إصلاح الأزهر ، والأوقاف ، والمحاكم الشرعية ، والتربية والتعليم . وهو الموقف الذي رضي عنه الانكليز ورحبوا به ، لأنه يتيح لهم الهدوء والاستقرار .

وثانيهما : معارضة الأستاذ الإمام وحسين باشا عاصم لمطامع الخديوي في أراضي الأوقاف ، عندما أراد استبدال بعض أراضيه بأخرى من أراضي الأوقاف .. وبذلك انتهت فترة الوفاق هذه إلى مرحلة من الحذر والعداء ، استمرت من سنة ١٩٠٢ م حتى وفاة الأستاذ الإمام[1] .

● في سنة ١٨٩٢ م (سنة ١٣١٠ هـ) اشترك في تأسيس « الجمعية الخيرية الإسلامية » ، التي تهدف لنشر التعليم وإعانة المنكوبين ، وتولى رئاسة هذه الجمعية في سنة ١٩٠٠ م (سنة ١٣١٨ هـ) .

● في ٣ يونيو / حزيران سنة ١٨٩٩ م [٢٤ محرم سنة

---

(١) من أسباب غضب الخديوي عباس على الأستاذ الإمام أيضاً احتجاجه بعد عودته من المنفى على مائدة الغداء بمنزل صديقهما « بلنت » في (عين شمس) .. وعندما قال « بلنت » للخديوي أنه هو الذي رتب هذا الغداء دون علم الإمام ، لم يبد عليه الاقتناع الكامل ، وقال لبلنت .. إنني سأسوي هذا الموضوع مع الشيخ محمد عبده!!!؟ انظر مذكرات « بلنت » عن يوم ٢ نوفمبر سنة ١٩٠١ م (كوكب الشرق) في ٢٣ أغسطس سنة ١٩٣٢ م .

١٣١٧ هـ) عين في منصب مفتي الديار المصرية . . . وتبعاً لهذا المنصب أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى ، فسعى إلى إصلاحها ، وإصلاح المساجد بوضع وتطبيق اللائحة التي ضمنها أفكاره لإصلاح هذا المرفق الاسلامي الهام .

● وفي ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩ م (١٨ صفر سنة ١٣١٧ هـ) عين عضواً في « مجلس شورى القوانين » .

● في سنة ١٩٠٠ م (سنة ١٣١٨ هـ) أسس « جمعية إحياء العلوم العربية » ، فحققت ونشرت عدداً من آثار التراث العربي الاسلامي الفكرية الهامة . . . وشارك الإمام في عمل هذه الجمعية باستحضار المخطوطات ، واستكمال نسخها ، ومراسلة الملوك والسلاطين والقضاة لهذا الغرض ، ومقابلة النسخ المخطوطة والشرح والتعليق على هذا الآثار الفكرية الهامة .

● في هذه الفترة من حياته سافر إلى خارج مصر عدة مرات . . إلى الشام . . . وإلى أوروبا أكثر من مرة ، أشهرها رحلته إليها سنة ١٩٠٣ م (سنة ١٣٢١ هـ) ، ومنها عرج على تونس والجزائر ، ثم صقلية وإيطاليا . . . كما سافر إلى السودان في المدة من ١٨ حتى ٣١ يناير سنة ١٩٠٥ م .

● بدأ في هذه المرحلة يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم بالجامع الأزهر من يونيو سنة ١٨٩٩ م (شهر المحرم سنة ١٣١٧ هـ) ، واستمر في إلقائها نحو ست سنوات ، أي

حتى وفاته . . . ويبلغ في التفسير من أول القرآن حتى الآية ١٢٥ من سورة النساء . . . وكان الشيخ رشيد رضا يدون ملخصاً ، في الدرس ، هذا التفسير ، وبعد عام من بدئه أخذت تنشره مجلة (المنار) (عدد محرم سنة ١٣١٨ هـ مايو سنة ١٩٠٠ م) ، واستمر ينشر فيها شهرياً حتى عددها الخامس من سنتها الخامسة عشرة (٣٠ جمادي الأولى سنة ١٣٣٠ هـ ، ١٧ مايو أيار سنة ١٩١٢ م) . . . وبعد ذلك أخذ رشيد رضا يواصل التفسير منفرداً بالعمل فيه .

● من أبرز أعماله الفكرية في هذه المرحلة : فتاويه ، وأحاديثه للصحف والمجلات ، و(رسالة التوحيد) ، وتحقيق وشرح (البصائر النصيرية للطوسي) ، وتحقيق وشرح (دلائل الاعجاز) و(أسرار البلاغة) للجرجاني ، و(الرد على هانوتو) ، ومقالات الاضطهاد في النصرانية والاسلام - (الاسلام والنصرانية ، بين العلم والمدنية) - التي رد بها على فرح أنطون سنة ١٩٠٢ م ، (وتقرير إصلاح المحاكم الشرعية) سنة ١٨٩٩ م . . . والفصول التي شارك بها في كتاب (تحرير المرأة) لقاسم أمين سنة ١٨٩٩ م ، والفصول التي شرع بها الترجمة لحياته ، ومقالات (المستبد العادل) ، و(الرجل الكبير في الشرق) ، و(آثار محمد علي في مصر) . . . ومجموعة ملاحظاته وآرائه حول الثورة العرابية ، سواء منها ما كتبه في مشروعه لتأريخها بطلب من الخديوي عباس ، أو ما كتبه لصديقه القديم « بلنت » . . . وأيضاً ترجمته لكتاب

(التربية) لهربرت سبنسر عن الفرنسية ، التي تعلمها في هذه المرحلة من حياته .. وكذلك وصيته التربوية التي أملاها بالفرنسية في مرضه الأخير على « الكونت دي جريفل » ، فنشرها في كتابه (مصر الحديثة) :

● في مارس سنة ١٩٠٥ م (محرم سنة ١٣٢٢ هـ) استقال من مجلس إدارة الأزهر احتجاجاً على مؤامرات الخديوي عباس التي حال بها دون سير الاصلاح في هذه الجامعة الكبيرة .

● وفي الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ م (٧ جمادى الأولى سنة ١٣٢٣ هـ) توفي الأستاذ الإمام بالأسكندرية عن سبع وخمسين عاماً .. وعن ثلاث بنات .. وعن حياة فكرية خصبة .. وجهود في التربية والاصلاح .. ومواقف تجسد عظمة الإنسان المصري وكبرياءه ، لا يمكن أن تموت .. فلقد كان عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث .. والموت إنما يصيب الأجسام ، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت ! ..

الإصلاح الديني

[يجب تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى . . . والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الانسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة . . .]

محمد عبده

في أخريات حياة الأستاذ الإمام ، وعندما شرع في كتابة فصول يترجم فيها لحياته ويسجل بها سيرته ، حدد الأهداف التي ارتفع بها صوته ، وبذل في سبيل تحقيقها جهده وحياته ، في ثلاثة أهداف :

١ ـ الاصلاح الديني ، وتحرير الفكر من قيد التقليد . . .

٢ ـ والاصلاح اللغوي ، بجعل حاضرنا اللغوي والأدبي امتداداً لعصرنا الذهبي ، وتخطي عصور الركاكة والعجمة التي غرق فيها أدبنا في الشكليات والزخارف والمحسنات . . .

٣ ـ الاصلاح السياسي (قبل أن يهجر السياسة ، ويتفرغ للهدفين الأولين) .

ونحن نعتقد أن الوعي بدور الرجل في حياتنا الفكرية لا يمكن أن يتأتى إلا بإلقاء الأضواء الضرورية على فكره في

الاصلاح الديني ، إذ في ميدانه نلتقي بعبقرية الرجل متألقة مشرقة ، ونظفر بآثاره حافلة بكل ما هو إيجابي ؛ بل تكاد آثاره في هذا الحقل وفي الاصلاح اللغوي والأدبي أن تخلو من السلبيات التي يصادفنا الكثير منها في فكره ومواقفه السياسية .

* * *

والرجل قد حدد هدفه من الاصلاح الديني عندما قال عنه : أنه يعني « تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ؛ واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الانساني ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل . . . كل هذا أعده أمراً واحداً .

وقد خالفتُ في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم »[1] .

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٢ ص ٣١٨ .

ونهوضاً بهذه المهمة الصعبة ، مهمة التصدي للتيارين اللذين كانا قد استقطبا أبناء الأمة ومثقفيها : تيار الجمود القابع في رحاب فكرية العصور المملوكية العثمانية المظلمة . . . وتيار « التغريب » « العلماني » . . . نهوضاً بهذه المهمة الصعبة كان جهاد الأستاذ الامام ضد الأفكار والمؤسسات المجسدة لفكرية هذين التيارين ، وفي ذات الوقت كان جهاده لبلورة الموقف الجديد ، والطريق الثالث ، والمذهب الوسط بين هذين التيارين اللذين رفضتهما مدرسة التجديد الديني .

ومنذ البداية أدرك الأستاذ الإمام أن « التقليد » و« الانقياد » هما أخطر القلاع وأمنع الحصون التي يحتمي فيهما أنصار هذين التيارين عامة الأمة وجمهور الناس ! فأهل الجمود ، من « طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم » قد أضفوا « قداسة » « الدين » على « فكر » العصور المظلمة ، فمنعوا التفكير فيه والاجتهاد في قضاياه ، ومن ثم أصبح « التقليد » و« الانقياد » حائلاً دون مجرد التفكير في التجديد ! . . . وكذلك ـ مع بعض الفروق ـ صنع أنصار « التغريب » ، عندما اندهشوا وانبهروا « بمظاهر » الحضارة الأوروبية ، فوقفوا منها موقف « المقلد » و« المنقاد » ! . . .

وأمام هذه القلاع والحصون التي تحصن بها « المقلدون »

و« المقلدون » كان لا بد من الدعوة إلى « تحرير الفكر من قيد التقليد » ، كهدف أول ، وطريق رئيسي ، وشرط أساسي لنجاح الدعوة إلى التجديد . . . وهو ما دعا إليه الأستاذ الإمام . . .

ولوعورة الطريق ، وكثرة المحاذير ، وخطر الاتهامات وكثرتها ، أعلن الأستاذ الإمام أن الأمر يحتاج إلى قدر كبير ومستوى عظيم من « الشجاعة الأدبية » ؟ ! . . . فبدون ذلك لن يستطيع الجديد الوليد أن يواجه أمة مشدودة ـ بخاصتها وعامتها ـ إلى تخلف العصور المظلمة ، أو التبعية لحضارة ليست بحضارتها ! . . . فالمطلوب هو « الفكر المستقل » ، و« الشجاعة الأدبية » هي الطريق ! . . . وحول هذه القضية القضية يتحدث الأستاذ الامام فيقول : « إن الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح إذا كان مطلقاً مستقلاً ، يجري في مجراه الذي وضعه الله عليه إلى أن يصل إلى غايته ، وأما الفكر المقيد بالعادات ، المستعبد بالتقليد ، فهو المرذول الذي لا شأن له ، وكأنه لا وجود له . وقد جاء الاسلام ليعتق الأفكار من رقها ، ويحلها من عقالها ، ويخرجها من ذل الأسر والعبودية ، فترى القرآن ناعياً على المقلدين ، ذاكراً لهم بأسوأ ما يذكر به المجرم . . . والشجاعة هي التي تعتق الأفكار من رقها ، وتنزع عنها السلاسل والأغلال لتكون حرة مطلقة . . . والشجاع هو الذي لا يخاف في الحق لومة لائم ، فمتى لاح له يصرح به

ويجاهر بنصرته ، وإن خالف في ذلك الأولين والآخرين ! . . . إن استعمال الفكر والبصيرة في الدين يحتاج إلى شجاعة وقوة جنان ، وأن يكون صاحب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ؟ ! . . . »[1] .

ومسلحاً بهذه « الشجاعة الأدبية » أقدم الأستاذ الإمام ، وتقدم إلى نقد أفكار التيارين اللذين رفضهما ، وإلى التصدي « للمؤسسات » التي تجسد الفكر المناوىء لمدرسة التجديد الديني . . .

● فالأزهر . . . كان قد وصل الحال به إلى جمود جعله لا يرى من الاسلام إلا تصورات العصور المظلمة ، التي استقرت في « الحواشي » و« المتون » والحكاكات اللفظية . . . فهو يعادي علوم العصر ويرفض إدخالها في مناهجه ، ومنها « المنطق » « والحساب » و« الجغرافيا » و« التاريخ » ؟ ! . . . وهو لا يدخل في نطاق اهتماماته علوم الاسلام على عهد إزدهار الحضارة العربية الاسلامية ، ومنها الفلسفة وفكر التيارات العقلانية الاسلامية ، والفلك والبصريات والمعادن والطب والموسيقى والحيوان ؟ ! . . . وهو ، لتاريخه العريق ، ولتفرده بالعلم والتعليم طوال هذا التاريخ ، ولارتباطه الوثيق

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٥٣٩ - ٥٤١ .

بعلوم الدين ، قد غدا جموده خطراً داهماً . فالبعض يحسب جموده على الدين ، فلا يجعل للناس خياراً ، في التقدم والنهوض ، إلا في « التغريب » و« العلمانية » ، والبعض الآخر يضفي القداسة على هذا الجمود كي يشد الأمة بسلاسله إلى فكرية عصر الظلمات ! . . .

وأمام هذه المؤسسة التي نشأ فيها الأستاذ الامام وتعلم ، وقف الرجل كثيراً ، وتأمل في سبل إصلاحها طويلا ، وعلق على هذا الإصلاح أغلب آماله في الاصلاح . . . فمذهبه في التجديد الديني يرى أن لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على الدين ، ولذلك فلا سبيل لهذه النهضة إلا بإصلاح معاهد الدين ، أي الأزهر الشريف . . . وحتى عندما كان اليأس يتطرق إليه من إمكانية الاصلاح للأزهر ، فإن آماله كانت تتعلق « بدار العلوم » ـ التي تجمع بين علوم الدين وعلوم العصر ـ بل لقد رآها سبيلا مأمونا لوحدة « الشخصية التعليمية » للأمة ، بدلاً من الانفصام والانفصال إلى « تعليم مدني » لا صلة له بالدين ، و« تعليم ديني » لا صلة له بالمدنية والدنيا ، فكتب : إن دار العلوم « تصلح أن تكون ينبوعاً للتهذيب النفسي والفكري ، والديني والخلقي ، ويمكن أن ينتهي أمرها إلى أن تحل محل الأزهر ، وعند ذلك يتم توحيد التربية في مصر ؟ ! . . . »[1] .

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ١١٩ .

والذين يستغربون مثل هذا الرأي عليهم أن لا يتصوروا ... « أزهر اليوم » ، فأزهر ذلك التاريخ كان غارقاً حتى قمة رأسه في المحافظة والجمود ...

ولقد كان الأستاذ الإمام عضواً بمجلس إدارة الأزهر ، وفي هذا المجلس كانت معاركه من أجل تطوير مناهج التعليم فيه ... ويكفي أن تعلم أن الرجل قد كافح طويلا وكثيرا كي يدرس طلاب الأزهر « الجغرافيا » ، على حين كان الشيوخ يرون فيها وفي أمثالها «بدعاً» مستحدثة تدخل في باب الضلالات التي ستلقى مع أصحابها في النار ! ... وفي حوار دار بين الأستاذ الإمام وبين الشيخ محمد البحيري ، في اجتماع لمجلس ادارة الأزهر ، حول هذه القضية ، تحدث الشيخ البحيري عن تعليم الطلاب قائلاً :

ـ « إننا نعلمهم كما تعلمنا ! ... ـ [فأجابه الأستاذ الإمام] :

ـ وهذا هو الذي أخاف منه ! ـ [فرد البحيري] :

ـ ألم تتعلم أنت في الأزهر ؟ ! وقد بلغت ما بلغت من مراقي العلم ، وصرت فيه العلم الفرد ؟ ! ......
[فأجابه الإمام] :

ـ إن كان لي حظ من العلم الصحيح ، الذي تذكر ، فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر ، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة ؟! . . . »[1] .

إنها إجابة قاسية حقاً . . . لكن فهمها مستحيل دون تصور حال « أزهر ذلك التاريخ » الذي كان يرفض دراسة « الجغرافيا » و« التاريخ »! . . . . .

ولقد حقق الأستاذ الامام نجاحاً جزئياً في صراعه ضد الجمود في الأزهر ، فدخلت بعض العلوم الجديدة إلى مناهج طلابه ، لكنه أخفق في البلوغ بالأزهر إلى ما كان يريد ، إلى حيث يصبح منارة للتجديد الديني ، تنطلق من تراث عصر النهضة القديم إلى العصر الحديث ، دون أن تكبل عقلها وتثقل خطوها بفكرية عصر الركاكة والانحطاط . . ولقد أسهم في هذا الاخفاق أطراف كثيرون : الخديوي ، الذي استعان بالشيوخ في الكيد للأستاذ الإمام ! . . . والشيوخ الذين دافعوا ـ ببراءة وإخلاص نادرين ـ عن ما ألفوه ! . . . بل والانكليز ، الذين أوهموا الأستاذ الإمام انهم أنصار مذهبه الاصلاحي . لكنهم تركوا الأمور تسير في صالح خصوم هذا

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام ج ٣ ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

الاصلاح ، وذلك حتى لا يصبح التجديد حقيقة تسد على « تغريبهم » الطريق ! . . .

والذين يتتبعون قصة الصراع بين محمد عبده وبين الجمود في الأزهر ، وما سببه ذلك للرجل من متاعب وتوترات وآلام ، بل ويأس وقنوط ، يميلون إلى أن إخفاقه هذا كان من أسباب المرض الذي توفي فيه ؟ ! . . . لكننا يجب أن نميز بين يأسه ـ أحياناً ـ من إصلاح الأزهر، وبين اليأس من الاصلاح الاسلامي، وهو ما لم يتطرق إليه في يوم من الأيام . . . ولقد تحدث يوماً إلى الشيخ رشيد رضا عن هذه القضية فقال : « إذا يئست من إصلاح الأزهر فإنني أنتقي عشرة من طلبة العلم ، وأجعل لهم مكاناً عندي في « عين شمس » ، أربيهم فيه تربية صوفية ، مع إكمال تعليمهم . . . ليكونوا خلفاً لي في خدمة الاسلام . ذلك أنني لا أيأس من الاصلاح الاسلامي ، بل أترك الحكومة ، ثم أؤلف كتاباً في بيان حقيقة الأزهر ، أمثل فيه أخلاق أهله وعقولهم ومبلغ علومهم وتأثيرهم في الوجود، وأنشره باللغة العربية ولغة افرنجية حتى يعلم المسلمون وغيرهم حقيقة هذا المكان التي يجهلها الناس حتى من أهله ؟ ! » .

ثم استطرد فقال العبارة التي تلخص موقفه من هذه المؤسسة « الفكرية ـ التعليمية»: « إن بقاء الأزهر متداعياً

على حاله ، في هذا العصر ، محال ، فهو إما أن يعمر وإما أن يتم خرابه ؟! »[1] .

وأحسب هذه العبارة قد غدت شعار كل المصلحين الذين سعوا لتطوير هذه المؤسسة ـ من كان منهم من أبنائها ومن لم يكن من شيوخها ـ منذ عصر الإمام محمد عبده وحتى اليوم .. بل وحتى الغد ؟! .

هذا عن الأزهر الشريف ..

● **والمجددون النصوصيون ..** الذين سبقوا ، بتجديدهم ، مدرسة الأفغاني ومحمد عبده لم يكن تجديدهم كافياً ولا ناجعاً في نظر الأستاذ الإمام .. فهم قد عادوا إلى نصوص الإسلام الأولى والنقية فاتخذوها دليلاً على غربة البدع والخرافات والاضافات عن عقائد الإسلام وشعائره ، ولكنهم ـ لنشأتهم البدوية في مجتمعات بدوية بسيطة ـ قد وقفوا عند ظواهر هذه النصوص ، والتزموا المذهب السلفي النصوصي ـ مذهب أهل الحديث وأتباع الإمام أحمد بن حنبل [١٦٤ ـ ٢٤١ هـ ٧٨٠ ـ ٨٥٥ م] ـ المناهض للتأويل والرافض لإعمال العقل في علوم الشرع والدين .. وكانت « الحركة الوهابية » نموذجاً لهذا اللون من « التجديد المنقوص » الذي انتقده

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .

الأستاذ الإمام . فتحدث عن أصحابه قائلاً : « . . . ولكن هذه الفئة أضيق عطناً[1] وأحرج صدراً من المقلدين ، وهي وإن أنكرت الكثير من البدع . ونحت عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه . فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد ، والتقيد به ، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين وإليها كانت الدعوة ولأجلها منحت النبوة . فلم يكونوا للعلم أولياء ، ولا للمدنية أحباء ! . . . »[2] .

ذلك أن التجديد الذي أراده الأستاذ الإمام لم يكن يقف فقط عند تنقية الدين من البدع والخرافات والاضافات ، وإنما كان تجديداً كاملاً متكاملاً . يستلهم ، بالعقل الحديث ، عقلانية التراث الاسلامي ، ويضيف لمعطيات هذا التراث ما يلائمها وينميها من علوم العصر وثمرات الحضارات الأخرى ، وذلك حتى يكون هذا التجديد وأنصاره أولياء للعلم وأحباء للمدنية ، يقدمون للأمة البديل عن « الجمود » وعن « التغريب » في ذات الوقت ! . .

● وأدعياء السلطة الدينية . . . أولئك الذين انقادوا ،

---

(١) أي أضيق أفقاً . ومعنى «العطن» أصلاً : مبرك الجمل ومربض الغنم .

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٣١٤ .

بالتقليد، إلى كهانة الديانات الأخرى، فادعوا لأنفسهم سلطاناً دينياً، لم يجعله الاسلام لغير الله، ثم استخدموا هذا السلطان في تجريد الأمة من حقها في النظر والاجتهاد والتجديد، فأضفوا «القداسة» على غير المقدسات، بل وعلى ما ترفضه المقدسات؟ !...

ولقد أفاض الأستاذ الإمام في نقد «الرئاسات الدينية» التي زعمت لنفسها ذلك السلطان، فقهاء كانوا أم من المتصوفين[1].... فهو يجاهد لتحرير العقل والعقلاء من سلطان هؤلاء الوسطاء، لأن الاسلام يرفض الوساطة بين الإنسان وخالقه، ومن ثم ينكر إضفاء القدسية الإلهية ـ أو ما هو من جنسها ـ على أي إنسان... «فالايمان بالله يرفع النفوس عن الخضوع والاستعباد للرؤساء الذين استذلوا البشر بالسلطة الدينية، وهي دعوى القداسة والوساطة عند الله، ودعوى التشريع والقول على الله بدون إذن الله، أو السلطة الدنيوية، وهي سلطة الملك والاستبداد. فإن العبودية لغير الله تهبط بالبشر إلى دركة الحيوان المسخر أو الزرع المستنبت... وحق على الانسان أن لا يرضى لنفسه أن يكون عبداً ذليلاً لبشر مثله للقب ديني أو دنيوي. وقد اعزه الله بالايمان. وإنما أئمة الدين عنده مبلغون لما شرع الله، وأئمة

---

(١) انظر فصل [الجامعة الاسلامية] في هذا الكتاب.

الدنيا منفذون لأحكام الله . وإنما الخضوع الديني لله ولشرعه ، لا لشخوصهم وألقابهم ! . . . »[1] .

ولم يكن هؤلاء « الرؤساء الدينيون » الذين وجه الأستاذ الإمام لهم النقد وشن عليهم الحرب هم ، فقط ، الفقهاء ، المتحصنون بصحن الأزهر وأعمدته وحلقاته ، بل ومدعو التصوف من شيوخ الطرق الصوفية ، أولئك الذين اقتسموا عقول الأحياء وأموالهم باسم الأموات وما أقيم على مقابرهم من قباب وما يتلى فيها من أذكار وأوراد ! . . .

فهؤلاء الذين يبيعون « الارشاد » بالأموال يحذر منهم الإمام محمد عبده ، بل ويدعو إلى قطع أيديهم كي لا تمتد إلى أموال الناس ، فيتحدث إلى من سأله عن موقف الاسلام من اتخاذ المرشد والمهذب في الدين فيقول : « إذا وجدت من تراه سابقاً لك في العلم والعمل وحسن الخلق ، وأردت أن تسترشد به ، فانظر وراء هذا شرطاً واحداً ، وهو أن لا يكون دين هذا الرجل دكانه ، أي أن لا يقبل منك جزاءً على الارشاد ، فإذا رأيته لا يمد يده للأخذ فامدد إليه يدك ، وعاهده على الاسترشاد بعلمه وعرفانه . وإذا كان يمد يده للأخذ منك فلا تمدد يدك إلى يده إلا بالسكين ، فإنه لص قد اتخذ الدين حرفة ! . . . واكتف بالعمل بما تعلم ، والله

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٤ ص ٤٣٠.

يهديك ويسددك . . . »[1] . . . ذلك أن هؤلاء « اللصوص » ـ وفق تعبير الأستاذ الامام ـ قد رفعوا أعلاماً ورايات ولبسوا خرقاً ومرقعات ، ثم اقتادوا العامة إلى حيث نظموها ، أحزاباً للأموات . فكان أن اتخذ الناس هؤلاء الأموات ، وسطاء إلى الله ، يدعونهم كي يقضوا لهم الحوائج ، بل والحوائج التي يظنون صعوبة قضائها إذ هم توجهوا بالطلب مباشرة إلى الله ؟ ! . . . ويستمدون منهم العون والبركات . . وهم ، لذلك ، يشدون إلى الأضرحة الرحال ، ويطوفون حولها ، بل ويقبلون منها الأعتاب والأحجار . . . وكل ذلك مما يدخل الاسلام في باب الوثنية والشرك ، ويؤكد الأستاذ الإمام على أنه شرك أكبر وجلي ، وليس بالأصغر أو الخفي . ! . . . ولذلك فهو يشن على هؤلاء القوم حرباً ضروساً ، ويقول : « إن الناس يسألون الأموات الذين يعتقدون فيهم الولاية ، ما قطعه الله عنهم من رزق الدنيا ومصالحها ، وما لا يبذل من ذلك بحسب الأسباب والسنن الإلهية وما يبذل ، فيطلبون منهم المال وزيادة الغلة ونماء الزرع وشفاء المرضى ، والانتقام من الأعداء . وهذا العمل من أعمال الوثنيين ، يأباه الاسلام ، وتنهى عنه آيات التوحيد في القرآن وتذمه . . . فالشرك أنواع وضروب ، أدناها ما يتبادر إلى أذهان عامة المسلمين أنه العبادة لغير الله ،

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٥٢٩

كالركوع والسجود له ، وأشدها وأقواها هو ما سماه الله دعاء واستشفاعاً ، وهو التوسل بالموتى إلى الله ، وتوسيطهم بينهم وبينه تعالى .. فهذا المعنى هو أشد أنواع الشرك ، وأقوى مظاهره التي يتجلى فيها معناه أتم التجلي ، وهو الذي لا ينفع معه صلاة ولا صيام ولا عبادة أخرى .. ولقد فشى هذا الشرك في المسلمين اليوم ، ومن الشواهد على ذلك حال المعتقدين الغالين في البدوي ، شيخ العرب ،[1] والدسوقي[2] وغيرهما . وهي شواهد لا تحتمل التأويل .. وإن الذين يؤولون لأمثال هؤلاء إنما يتكلفون الاعتذار لهم لزحزحتهم عن شرك جلي واضح إلى شرك أقل منه جلاء ووضوحاً ، ولكنه شرك ظاهر على كل حال ، وهو ليس من الشرك الخفي ! .. »[3] .

● وأنصار « التغريب » .. أولئك الذين يسمون

---

(١) السيد البدوي ، أحمد بن علي بن إبراهيم الحسيني [٥٩٦ ـ ٦٧٥ هـ ١٢٠٠ - ١٢٧٦ م] من مشاهير المتصوفة ، أصحاب المزارات بمصر ، ولد بفاس بالمغرب ، وجاء إلى مصر ، بعد أن طاف بلاداً كثيرة ، واستقر بمدينة طنطا ، وله طريقة صوفية تنتسب إليه

(٢) إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد [٦٣٣ - ٦٧٦ هـ ١٢٣٥ ـ ١٢٧٧ م] من كبار المتصوفين ، نشأ بمدينة دسوق ، بمصر ، وله فيها مشهد مزار ، وطريقة صوفية تنسب إليه .

(٣) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٥ ص ٣٦٥ ، ٣٦٦ .

« بالمتمدنين » و« المتنورين » ، والذين يريدون لبلادهم أن تصبح قطعة من أوروبا ! . . . وهؤلاء رأى فيهم الإمام محمد عبده النقيض لأهل الجمود وأنصار العصور المظلمة - فأهل الجمود يرون في « العقل » : كفراً ، وفي « المنطق » : زندقة ، وفي الحضارة الحديثة : نقيضاً للايمان بالدين ! . . . وأنصار « التغريب » يرون في « النقل » : تخلفاً - هكذا بإطلاق - . . . ويرون في التراث قيوداً تشد الأمة إلى العصور المظلمة وتحول دون تقدمها - هكذا ، أيضاً ، بإطلاق وتعميم ! - فهم لا يرون من الاسلام إلا «شكله المملوكي العثماني» ومن ثم لا يرون للتقدم سبيلاً إلا سبيل الحضارة الأوروبية الغازية المنتصرة التي أدهشت فيهم العقول وبهرت منهم الأبصار! .

ولقد قاد النفور من الاصلاح الاسلامي هؤلاء « المتغربين » إلى إهمال رباط الجامعة الاسلامية بين بلاد الاسلام وأقطاره وشعوبه ، فقدموا « الوطنية » كنقيض لرابطة التضامن بين أبناء الملة والدين . وهو ما يحقق خدمة عظمى للاستعمار ، فكان أن « انحلت الروابط الملية ، بل تقطع أكثرها ، حتى كادت الأمة تخرج عن كونها أمة حقيقية متكافلة بالمصالح الاجتماعية والتعاون على الأعمال المشتركة التي تحفظ وحدتها . وطفق بعض هؤلاء « المتمدنين » - الذين قطعوا روابطها بأيديهم يفكرون في جعل الرابطة الوطنية لأهل كل قطر بدلاً من الرابطة الملية الجامعة لأهل الأقطار الكثيرة ، فلم

يفلحوا ، ولكن أثر كلامهم أردأ التأثير . . »[1] .

وحتى الذين تحدثوا ، من أنصار « التغريب » ، عن الاسلام ، فإنهم قد تحدثوا عنه « كقومية وجنسية » ، وليس كعقيدة تلعب الدور الرئيسي في تشكيل الحضارة وتحديد نمط التقدم والتجديد والنهوض « فالاسلام عند هؤلاء الذين يصفون أنفسهم بالمتمدنين، قد خرج عن كونه عقيدة دينية ، إلى كونه جنسية سياسية ، آية الاستمساك به هي مدح الحكام . . . » أيا كان موقع هؤلاء الحكام من حقيقة الاسلام[2] ! . . .

ولم يكن هذا هو الطريق الذي نهجته مدرسة التجديد الديني . . . كما لم يكن طريقها هو طريق أنصار المحافظة والجمود . . . ذلك أنها قد بشرت بطريق ثالث يبني حضارة حديثة على أسس من الدين والتراث « . . . فهذه سبيل لمريد الاصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوج المصلح إلى إنشاء بناء جديد ، ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً. وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من

---

(١) المصدر السابق. ج ٤ ص ٦٨٣.

(٢) المصدر السابق. ج ٤ ص ٦٨٢.

أبوابها ، ولأهله الثقة فيه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟ ! . . . »[1] .

ثم إن هذا التأسيس على الدين والتراث ، لا يعني إهمال ما ليس من الدين والتراث ، إذ « لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه ، ويأخذهم بأحكامه ، لرأيتهم قد نهضوا ، والقرآن الكريم في إحدى اليدين ، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى ، ذلك لآخرتهم ، وهذا لدنياهم ، ولساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحمونهم ! . . . »[2] كما يقول الأستاذ الإمام ! . .

إنه الطريق الجديد . . . والمتميز . . . والثالث . . . والوسط . . . وأيضاً الأكثر صعوبة ، ولكنه الملائم لطبيعة الأمة ، والأكثر أماناً وجدوى . . فسكان المدينة لا يلبون دعوة من يؤذن من خلف السور ؟ ! . .

* * *

وإذا كان هذا هو موقف الأستاذ الإمام ـ الذي هو

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٣١ .
(٢) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ .

موقف مدرسة التجديد الديني ـ من القوى والتيارات والمؤسسات الأخرى التي كانت تصطرع على أرض الواقع وتستقطب اهتمامات الأمة وجماهيرها في الجدل الدائر حول سبل النهضة والاصلاح . . . فإن الرجل لم يقف في طريق الاصلاح الديني عند نقد الخصوم ، ولا عند تحديد المعالم الرئيسية لمذهبه الجديد وطريقه المتميز . . . بل لقد مضى في دعوته ، ينظر في فكر الاسلام وتاريخه ، وواقع أمته ، حتى تحصلت لنا من أعماله الفكرية العديد من النظرات والنظريات التي زادت معالم هذا النهج في الاصلاح وضوحاً وتحديداً . . .

ولقد كانت رؤية الأستاذ الإمام للقرآن الكريم ، والنهج الذي نهجه عندما عزم على تفسيره أحد المعالم البارزة في الاصلاح الديني عنده . فنحن . . . واجدون في هذه الرؤية ، مثلاً :

١ ـ تحديده لمعنى الاعجاز الحقيقي للقرآن الكريم . . فهذا الاعجاز ليس لغوياً ، في الأساس ، كما أنه غير مستمد من كونه كتاب فن أو أدب أو تاريخ أو علوم . . . وإنما من كونه كتاب دين يهدي الناس إلى المجتمع الفاضل والطريق السوي والخلق العظيم ، على مر الأزمنة ، ورغم اختلاف المكان وتعدد الأجناس . . ذلك هو الاعجاز الحقيقي للقرآن . . « فالقرآن ليس كتاباً فنياً فيكون لكل مقصد من مقاصده باب خاص به ، وإنما هو كتاب هداية ووعظ ينتقل

بالانسان من شأن من شؤونه إلى آخر . . . ولذلك فإن التفسير الذي نطلبه هو : فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم ، في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ، فإن هذا هو المقصود الأعلى منه ، وما وراء هذا من المباحث تابع له ، أو وسيلة لتحصيله . . . »[1] .

٢ ـ اعلاؤه شأن العقل في تفسير القرآن ، وهو كتاب الدين الأول والأساسي ، ورأيه في وجوب أن يطرح الذين يريدون تفسير القرآن تفسيراً حديثاً مستنيراً ، أن يطرحوا جانباً « رؤية » السابقين من المفسرين ، وأن يتزودوا فقط بالأسلحة والأدوات اللغوية ، وشيء من أسباب النزول ، ومعلومات السيرة النبوية ، ومعارف التاريخ الانساني عن حياة الكون والشعوب التي يعرض لها القرآن الكريم .

فهو يعتبر أن « رؤية » المفسرين السابقين قد ارتبطت بالمستوى العقلي ودرجة العلم التي بلغوها وتحصلت لمجتمعاتهم وبيئاتهم الثقافية ، وليس بالضرورة أن يكون عقلنا واقفاً عندما بلغوه فقط ، ولا أن تكون حصيلتنا الفكرية هي فقط ما حصلوه . . . وهو لذلك يحدد منهجه في تفسير القرآن ، ويدعو إليه عندما يخاطب أحد أعضاء [جمعية العروة الوثقى] ، فيقول له : « داوم على قراءة القرآن ، وتفهم أوامره ونواهيه ،

---

(١) المصدر السابق. ج ٤ ص ٦٨٩، ٦٩٠، ٧٠٩.

ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي ، وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله ، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه ، واحمل نفسك على ما يحمل عليه ، وضم إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية ، واقفاً عند الصحيح المعقول ، حاجزاً عينيك عن الضعيف والمبذول ! »[1] .

وفي إطار النهج التجديدي للأستاذ الإمام في تفسير القرآن نلتقي بملامح متميزة ، ونلحظ عدداً من المبادىء التي حددها ، والتي تستوجب منا الاشارة والانتباه . .

● فمنهجه العقلاني في التفسير ، عندما ينظر للقرآن « ككتاب دين » في الجوهر والأساس ، يدعونا إلى رفضه مذهب أولئك الذين ينظرون إلى القرآن كديوان للعلوم والفنون . ذلك أن حمل العلوم على القرآن ، وما يسمى « بالتفسير العلمي » لبعض آياته ، إما أن يؤدي إلى قسر هذه الآيات كي تطابق النظريات العلمية ، أو تكلف الصلات بين هذه الآيات وتلك النظريات ، أو إلقاء الشبهات على صدق النظريات ، عند قوم ، وعلى صدق الآيات ، عند آخرين ؟ ! . . . وفي كل الحالات ، فإن هذا المنهج يقيد

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٥٨٩.

« العقل العلمي » بما لا ضرورة له ولا فائدة فيه من القيود والأغلال ! ، الأمر الذي ينافي إرادة الله وأمره لنا بالنظر والتدبر في كتاب الكون وما فيه من سنن وآيات . . . ثم إن هذا النهج ، اللاعقلي ، في تفسير القرآن ، إنما ينطلق من فهم خاطيء لطبيعة الدين والرسالة السماوية ، عندما يخلط بين مقاصدها الروحية ، التي هي المقاصد الأولى ، والأهم لها ، وبين نشاط العقل الانساني وثمرات التجربة الانسانية ، اللذين لم يشأ الاسلام أن يقيدهما بما يعوقهما عن الغزو والسياحة ، والفتح في مختلف الميادين . . .

وتطبيقاً لهذا المنهج الذي نهجه الأستاذ الإمام في التفسير، وجدناه ينكر ويستنكر موقف الذين يبحثون عن حقائق العلوم الطبيعية في القرآن والدين . . . فيقول: «إنه لو كان من وظيفة النبي أن يبين العلوم الطبيعية والفلكية لكان يجب أن تعطل مواهب الحس والعقل، وينزع الاستقلال من الانسان، ويلزم بأن يتلقى كل فرد من أفراده كل شيء بالتسليم، ولوجب أن يكون عدد الرسل في كل أمة كافياً لتعليم أفرادها في كل زمن ما يحتاجون إليه من أمور معاشهم ومعادهم، وإن شئت فقل: لوجب أن لا يكون الانسان هذا النوع الذي نعرفه ! . نعم، إن الأنبياء ينبهون الناس، بالاجمال، إلى استعمال حواسهم وعقولهم في كل ما يزيد منافعهم ومعارفهم التي ترتقي بها نفوسهم ولكن مع وصلها

بالتنبيه على ما يقوي الايمان ويزيد العبرة . . لقد أرشدنا نبينا، ﷺ، إلى وجوب استقلالنا دونه في مسائل دنيانا في واقعة تأبير النخل، إذ قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم». ومن هنا كان السؤال عن حقيقة الروح خطأ . . كما كان السؤال عن علة اختلاف أطوار الأهلة خطأ . . بل عده القرآن من قبيل إتيان البيوت من ظهورها ! . . . »[1]. فأبواب بيوت هذه العلوم هي العقل والتجريب، وليس النقل وكتب الدين ! . . .

اما ما عرض له القرآن الكريم من إشارات كونية ، فإن مقصده منه ـ في رأي الإمام محمد عبده ـ هو العظة والعبرة لا تقرير الحقائق وإيراد النظريات ، فمثلاً «حقيقة البرق والرعد والصاعقة وأسباب حدوثها ، ليست من مباحث القرآن ، لأنها من علم الطبيعة (أي الخليقة) ، وحوادث الجو ، التي في استطاعة الناس معرفتها باجتهادهم ، ولا تتوقف على الوحي ، وإنما تذكر الظواهر الطبيعية في القرآن لأجل الاعتبار والاستدلال ، وصرف العقل إلى البحث الذي يقوي به الفهم والدين[2] . . . يذكر القرآن ، إجمالاً ، من آثار الله في الأكوان تحريكاً للعبرة ، وتذكيراً بالنعمة ، وحفزاً للفكرة ، لا تقريراً لقواعد الطبيعة ، ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الخليقة »[3].

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٤٨٦ ، ٤٨٧ .

(٢) المصدر السابق . ج ٤ ص ٩٤ .

(٣) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٧٩ . وانظر كذلك ٤٢٢ .

هكذا يحسم الأستاذ الإمام القضية، ويقرر أن القرآن لا يحدد قواعد للطبيعة وعلومها، ولا يلزم الناس باعتقاد خاص في الخليقة، أي في الطبيعة وما يتعلق بها... وإنما هو يترك هذه الميادين للعقل والتجريب!...

● وهذا الموقف الإلهي الذي جعل القرآن مصدراً للدين والهدى وخلق الانسان السوي، ثم جعل العقل الانساني مرجعاً في العلوم الكونية والأمور الدنيوية، التفصيلية والمتغيرة، ينبهنا الله به إلى طبيعة الدين ومهام الوحي واختصاصات الرسالة، كي لا نخلط بينها وبين غيرها من المهام والطبائع والاختصاصات، إذ في إدراك ما بين هذه المهام من تمايز وضع الامور في نصابها، ومن ثم تحرير العقل الانساني من أية قيود، حقيقية كانت أو متوهمة تلك القيود!.. وبعبارات الأستاذ الإمام «... فليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات، فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن من طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وضعت له العلوم، وتسابقت في الوصول إلى دقائقه الفهوم، فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة، هدى الله إليه البشر بما

أودع فيهم من الإدراك ، يزيد في سعادة المحصلين ، ويقضي فيه بالنكد على المقصرين . . . اما ما ورد في كلام الأنبياء من الاشارة إلى شيء مما ذكرنا في أحوال الأفلاك او هيئة الأرض ، فإنما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه ، أو توجيه الفكر الى الغوص لإدراك أسراره وبدائعه . . . »[1] .

● وهذا الموقف الاسلامي الذي يخرج ميدان العلوم الكونية ، بحقائقها وقوانينها ونظرياتها ، من نطاق الوحي والشرع والدين ، إنما يحرر العقل من أية قيود ، الأمر الذي ينمي فيه روح البحث والتطلع والريادة ، بل والمغامرة في آفاق البحث بميادين هذه العلوم . . . وتلك مشيئة إلهية تفعل فعلها ، عندما يمتثل لها الانسان ، في سعادة البشر ورقي المجتمعات . . . « فلا يجوز أن يقام الدين حاجزاً بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان ، بل يجب أن يكون الدين باعثاً لها على طلب العرفان ، مطالباً لها باحترام البرهان ، فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ، ولكن مع التزام القصد ، والوقوف في سلامة الاعتقاد عند

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٤٢٢ .

الحد . ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين وجنى عليه جناية لا يغفرها له رب العالمين ! . . . »[1] .

ويشير الأستاذ الإمام إلى أن هذا الموقف - المحرر للعقل ، والمحدد أن المرجع في العلوم هو البرهان العقلي والتجربة الانسانية ، وليس النصوص الشرعية والمأثورات - يشير إلى أن هذا الموقف هو « ميزة إسلامية » ، اقتضاها تضج الانسانية وبلوغها مرحلة الرشد ، التي اقتضت ختام طور النبوة والرسالة ، وإسناد النظر في كتاب الكون إلى عقل الانسانية الرشيد . . . فعلى حين كانت كتب الدين في الشرائع السابقة تحكي في نشأة الكون التفاصيل ، الأمر الذي عرضها لامتحانات ، بل ومحن ، أمام مكتشفات العلم وبراهين العقل ، وجدنا الاسلام ، وقرآنه الكريم ، يتركان تلك النشأة وتاريخها للعلم وأدواته في البحث والكشف والاستدلال « فالله ، سبحانه ، قد خلق هذه الأرض وهذه السماوات التي فوقنا بالتدريج ، وما أشهدنا خلقهن ، وإنما ذكر لنا ما ذكر للاستدلال ، على قدرته وحكمته ، وللامتنان علينا بنعمته ، لا لبيان تاريخ تكوينها بالترتيب ، لأن هذا ليس من مقاصد الدين . . . فمن أراد أن يزداد علمه فليطلبه من البحث في الكون ، وعليه بدراسة ما كتب الباحثون فيه من قبل ، وما

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ .

اكتشف المكتشفون من شؤونه . . . وحسبه أن الكتاب أرشده إلى ذلك وأباحه له ! . . . »[1].

● ولقد ذهب الأستاذ الامام فعمم هذا النهج ـ الذي يرفض أن يكون القرآن كتاباً للعلوم الطبيعية والكونية ـ عممه على ما ورد في القرآن من قصص الأولين وذكر لتاريخ الأمم التي سبقت أمة الاسلام . . . فالقرآن ـ عنده ـ ليس كتابة تاريخ، رغم هذا القصص التاريخي الذي ورد فيه ، وليس لمفسر أو قارىء أن يلتمس فيه « حقائق » التاريخ ووقائعه ، لأن ما فيه من قصص تاريخي إنما جاء لبيان العظمة وتبيان مواطن الاعتبار ! . . . « فليس في القرآن شيء من التاريخ ، من حيث هو قصص وأخبار للأمم أو البلاد لمعرفة أحوالها ، وإنما هي الآيات والعبر تجلت في سياق الوقائع بين الرسل وأقوامهم ، لبيان سنن الله تعالى فيهم . . . ولذلك لم تذكر قصة بترتيبها وتفاصيلها ، وإنما يذكر موضع العبرة فيها . . . فليس القرآن تاريخاً ولا قصصاً، وإنما هو هداية وموعظة ، فلا يذكر قصة لبيان تاريخ حدوثها ، ولا لأجل التفكه بها ، أو الاحاطة بتفاصيلها ، وإنما يذكر ما يذكر لأجل العبرة . . إن محاولة جعل قصص القرآن ككتب

(١) المصدر السابق. ج ٤ ص ١٢٧.

التاريخ ، بإدخال ما يروون فيها على أنه بيان لها هي مخالفة لسننه ، وصرف للقلوب عن موعظته ، وإضاعة لمقصوده وحكمته . . . إن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار ، لا لبيان التاريخ ، ولا للحمل على الاعتقاد ، بجزئيات الأخبار عن الغابرين ، وإنه ليحكي من عقائدهم الحق والباطل ، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب ، ومن عاداتهم النافع والضار ، لأجل الموعظة والاعتبار فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز موطن الهداية ، ولا بد أن يأتي في العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح ، وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكي عنهم ، وإن لم تكن صحيحة في نفسها ، كقوله ﴿ كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ﴾[1] وكقوله : ﴿ بلغ مطلع الشمس ﴾[2] . . وهذا الأسلوب مألوف ، فإننا نرى كثيراً من كتّاب العربية وكتّاب الافرنج يذكرون آلهة الخير والشر في خطبهم ومقالاتهم ، لا سيما في سياق مقالاتهم عن اليونان والمصريين القدماء ، ولا يعتقد أحد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية ، ويقول أهل السواحل : غربت الشمس أو سقط قرص الشمس في البحر أو في الماء ،

---

(١) البقرة : ٢٧٥ .

(٢) الكهف : ٩٠ .

ولا يعتقدون ذلك، وإنما يعبّرون عن المرئي...»[1].

فما في القرآن، وما في كلام الرسل، وما في نصوص الديانة من إشارات للكون وحقائق علومه، أو قصص يحكي طرفاً من التاريخ، لم يقصد الدين بها تقرير الحقائق العلمية أو الوقائع التاريخية، ولا تحديد تصور ديني خاص لما يجب أن تكون عليه حقائق هذه العلوم ونظرياتها... بل يجب أن يكون العقل والتجريب هو المرجع والفيصل والسيد في هذه الميادين... هكذا قرر الاسلام، وهذا انحاز القرآن... وعلى المفسرين له أن يتناولوا إشاراته العلمية والتاريخية بهذا النهج، كي لا يكبلوا العقل المسلم بقيود لم يردها الله!...

٣ ـ ولقد كان إعلاء الأستاذ الإمام لشأن العقل في تفسيره للقرآن تطبيقاً أميناً لموقفه العام الذي يعلي من شأن العقل في مختلف ميادين البحث والنظر والتفكير... وهو، في هذا الأمر، يقف قريباً جداً من موقف الفلاسفة الإلهيين، ومنهم «المعتزلة» بين مدارس المتكلمين المسلمين، فهو يعتبر كل النتائج التي يصل إليها العقل الانساني سبلاً توصل الى ذات الله، أي أن طريق العقل هو طريق معرفة الله، ولذلك

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج ٤ ص ٤٨٧، ٧٠٤، ٧٠٥، ٢٥٣.

فهو يقول : إن « العقل من أجل القوى ، بل هو قوة القوى الانسانية وعمادها ، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه ، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله ،وسبيل للوصول إليه » فليس هناك إذن صفحات في هذا الكون محظور على العقل الانساني أن يطالعها ويرى فيها ما يراه ، ذلك أن الحدود التي تحدد نطاق النظر العقلي هي حدود « الفطرة » ، لا « النصوص المأثورة » ، فالله قد « أطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد . . . » ، وما ذلك إلا لأن « العقل قوة من أفضل القوى الانسانية ، بل هي أفضلها على الحقيقة ! . . . »[1].

فالاسلام ، ! عند الأستاذ الإمام ، دين عقلاني ، أي أن العقل حاكم وسيد حتى في جوانبه الدينية ، وذلك فضلاً عن جوانبه الحضارية ! . . . ولقد ذهب الرجل فساق الكثير من الأدلة على هذه الحقيقة التي ينكرها قوم ويرتاب فيها قوم ويرتعد من سماعها آخرون ؟ ! . . . « . . . فالعقل ـ في الاسلام ـ هو الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدركات ، ويميز بين أنواع التصورات والتصديقات ، فمتى

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٩٨ ، ج ٤ ص ٢٥٢ ، ٢٧٤ ، ج ٥ ص ١٤ ، ٤٢٨ .

رجحت فيه كفة الحقائق طاشت كفة الأوهام، وسهل التمييز بين الوسوسة والالهام! . . .»[٢].

وهذا «الميزان القسط» صالح للعمل والاستعمال في الدين كما هو صالح في الدنيا . . . ذلك أن عماد عقائد الاسلام هما:

أ ـ الألوهية . . ولا سبيل للتصديق بها بالنصوص، لأن حجية النصوص مترتبة على التصديق بالرسالة، والتصديق بالرسالة مترتب على التصديق بوجود الإله المرسل للرسول، فلا بد من سبيل للايمان بالألوهية، أولاً، وقبل النصوص . . . ولا سبيل هنا غير العقل!.

ب ـ ورسالة محمد ونبوته، ﷺ . . . والسبيل للتصديق بها هو معجزته، القرآن . . . ومحال أن يدرك الانسان إعجاز القرآن إلا إذا عرضه على العقل، فهو وحي ونقل، ولكن للعقل فيه مكاناً أي مكان! وهكذا بني الاسلام، كدين، على العقل، ووزن، هو الآخر، بهذا «الميزان القسط الذي توزن به الخواطر والمدركات»!

« . . . فالاسلام في الدعوة الأولى، للايمان بالله

(٢) المصدر السابق. ج ٤ ص ٧٥٢.

ووحدانيته ؛ لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي . . . وقد اتفق المسلمون ـ إلا قليلاً ممن لا يعتد برأيه فيهم ـ على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الايمان بالرسل إلا بعد الايمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الايمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة ، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله ، وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسولاً . . . وقال المسلمون ، كذلك : إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والفكر لتحصيل الاعتقاد بالله ، لينتقل منه إلى تحصيل الايمان بالرسل وما أنزل عليهم من الكتاب والحكمة . . .

وأما الدعوة الثانية ـ التصديق بمحمد ـ فهي التي يحتج فيها الاسلام بخارق العادة . . . وهذا الخارق للعادة هو الذي تواتر خبره . . . أي القرآن وحده ـ وما عداه مما ورد في الأخبار ، سواء صح سندها أو اشتهر أو ضعف أو وهى ، ليس مما يوجب القطع عند المسلمين ـ وهذا القرآن قد دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم . . . فهي معجزة عرضت على العقل ، وعرفته القاضي فيها ، وأطلقت له حق النظر في أنحائها ونشر ما انطوى في أثنائها ، وله منها حظه الذي لا ينتقص ! . . . »[1] .

---

(١) المصدر السابق، ج ٣ ص ٢٧٩ ـ ٢٨١ .

وهذا الموقف الذي تميز به الاسلام ، في الموقف من العقل ، ذلك « الميزان القسط » ، قد ميز الاسلام وحضارته عن الديانات الأخرى وما بلورت من حضارات ، فعلى حين قام العداء بين « الدين » و« العقل » في تلك الحضارات ولاهوت تلك الديانات ، وجدنا الاسلام يذهب لما هو أبعد من المؤاخاة بين « العقل » و« الدين » ، إلى حيث دعا « العقل » واستحثه على النظر في مناحي الكون وأصول « الدين » ! . . . « . . . فأهل الكتاب كانوا متفقين في تقاليدهم وسيرتهم العملية على أن العقل والدين ضدان لا يجتمعان ، والعلم والدين خصمان لا يتفقان ، وأن جميع ما يستنتجه العقل خارجاً عن نص الكتاب فهو باطل . ولذلك جاء القرآن يلح أشد الالحاح بالنظر العقلي والتفكر والتدبر والتذكر ، فلا تقرأ منه قليلاً إلا وتراه يعرض عليك الأكوان ويأمرك بالنظر فيها واستخراج أسرارها واستجلاء حكم اتفاقها واختلافها ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾[1] ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ﴾[2] ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾[3] ﴿ قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ﴾[4] . إلى غير ذلك من

---

(١) يونس : ١٠١ .

(٢) الحج : ٤٦ .

(٣) الغاشية : ١٧ .

(٤) العنكبوت : ٢٠ .

الآيات الكثيرة ، وإكثار القرآن من شيء دليل على تعظيم شأنه ووجوب الاهتمام به . ومن فوائد الحث على النظر في الخليقة للوقوف على أسرارها ، بقدر الطاقة ، واستخراج علومها لترقية النوع الانساني الذي خلقت لأجله : مقاومة تلك التقاليد الفاسدة التي كان عليها أهل الكتاب فأودت بهم وحرمتهم من الانتفاع بما أمر الله الناس أن ينتفعوا به . . . »(١) .

هكذا نظر الاسلام إلى العقل ، فاعتبره : « الميزان القسط » الذي لا بد وأن يزن به المسلم ما يعرض عليه ويعرض له من أمور الدين والدنيا ، فامتاز بذلك عن لاهوت أهل الكتاب ، وانعكس ذلك في حضارة أهله عندما اتخذوا الموقف الاسلامي الحق في هذا المقام ! . . .

٤ - وإذا كان هذا هو مقام العقل في الاسلام ، كما رآه الأستاذ الإمام، فإن انحياز الاسلام إلى الاعتراف بقوانين « السببية » ، على النحو الذي قرره الفلاسفة والطبائعيون ، هو انحياز واضح وحاسم ، إذ لا تعارض بينه وبين روح الاسلام ، وما تقرر فيه لله سبحانه من القدرة والفعل والعناية والتأثير . . . أما الذين يتوهمون أن الاعتراف « بالارتباط الضروري » بين الأسباب والمسببات ، وجوداً وعدماً ، مما يتنافى

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٤ ص ١٢٧ ، ١٢٨.

مع الاسلام ، فإن « فكرهم » هذا غريب عن روح الاسلام ، جدير بأي دين آخر إلا هذا الدين ! . . . . .

وبعبارة الأستاذ الامام : « . . . فإن القول بنفي الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين ورد في كتابه : ان الايمان وحده كاف في أن يكون للمؤمن ان يقول للجبل تحول عن مكانك ، فيتحول الجبل ! . . . يليق بأهل دين يعد الصلاة ، وحدها ، إذا أخلص المصلي فيها ، كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري ! . وليس هذا الدين هو دين الاسلام ! . . . دين الاسلام هو الذي جاء في كتابه : ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ﴾[1] ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ﴾[2] ﴿ سنة الله في الذين خلوا ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾[3] . وأمثالها . . وليس لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله ! . . . إن لله في الأمم والأكوان ، سنناً لا تتبدل . . وهي التي تسمى شرائع أو نواميس أو قوانين . . . ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها ، هو نظام واحد لا

---

(١) التوبة : ١٠٥ .

(٢) الأنفال : ٦٠ .

(٣) الأحزاب : ٦٢ .

يتغير ولا يتبدل ، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليه أعماله ، ويبني عليها سيرته ، وما يأخذ به نفسه ، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء ! ..... »[1] .

والذين يتأملون كلمات الأستاذ الإمام هذه ، ثم ينظرون في تراثنا الفلسفي ، ليروا كيف أنكر الإمام الغزالي السببية ، وكيف تصدى ابن رشد لموقف الغزالي هذا![2] ، يدركون مكان الأستاذ الإمام ومكانته في فكرنا الاسلامي ، ودوره في تجديد الفكر الفلسفي الاسلامي كجزء من تجديد حياة هذه الأمة كي تتجاوز أسوار التخلف إلى رحاب اليقظة والتنوير والعصر الحديث . وما ذلك إلا لأن « العقل قوة من أفضل القوى الانسانية ، بل هي أفضلها على الحقيقة » . . .

٥ ـ وفيما يتعلق بالنصوص المأثورة عن السابقين ، يفرق الأستاذ الإمام ما بين القرآن وبين غيره من النصوص . . . فقيما يتعلق بغير القرآن من النصوص لا يرى الرجل لنص حصانة تعلي من شأنه على شأن العقل وما يصل إليه من براهين ومعطيات ، ذلك أن الرواة ورجالات السند، لا

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جـ ٣ ص ٥٠٢ ، ٢٨٤ .

(٢) انظر للغزالي [تهافت الفلاسفة] ص ٢٤ ، وما بعدها. ولابن رشد [تهافت التهافت] ص ١٢٢ ، وما بعدها طبعة القاهرة ١٩٠٣ م .

نستطيع نحن بما لدينا من معلومات، أن نجعل من مروياتهم هذه حججاً تعلو حجة العقل الذي هو أفضل القوى الانسانية على الاطلاق . . . وعن قيمة هذه الأسانيد يتحدث الأستاذ الإمام إلى أحد علماء الهند فيقول له : «ما قيمة سند لا أعرف بنفسي رجاله، ولا أحوالهم ، ولا مكانهم من الثقة والضبط ؟ وإنما هي أسماء تتلقفها المشايخ بأوصاف نقلدهم فيها ، ولا سبيل لنا إلى البحث فيما يقولون ؟ ! »[1] . والأستاذ الإمام لا يكتفي في هذا الباب - الذي تدخل فيه أحاديث الآحاد ، وهي أغلب ما روي من أحاديث - لا يكتفي بثقة الراوي فيمن روى عنه ، بل يطلب أن تتوافر لنا مقومات ثقتنا في هؤلاء الرواة ، وهو أمر مستحيل ، فيقول : «إن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حالة خاصة به ، لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للناقل معه ، فلا بد أن يكون عارفاً بأحواله وأخلاقه ودخائل نفسه ، ونحو ذلك مما يطول شرحه ويحصل الثقة للنفس بما يقول القائل» . . . .[2] وهكذا لا سبيل أمامنا ولا مفرّ من عرض هذه «المأثورات» على القرآن ، فما وافقه كان القرآن هو حجة صدقه وما خالفه فلا سبيل لتصديقه ، وما خرج عن الحالتين فالمجال فيه لعقل الانسان مطلق ومفتوح . . . كما أن أمور «العقائد والتوحيد لا

---

(١) المصدر السابق، ج ٣ ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق. ج ٤ ص ٦٨، ٦٩.

يؤخذ في مباحثها بأحاديث الآحاد ، وإن صحت . . . . »[1] ، إذ مجال أحاديث الآحاد هو العمليات ! . . .

أما فيما يتعلق بنص القرآن ، فإن الأستاذ الإمام يسمو به عن مواطن الاشتباه ، ويرتفع به عن منازل الجدل ، لا بفرض ظواهر آياته على معطيات العقل وبراهينه ومنجزات العلم وثمراته ، وإنما بتحديد الإطار الذي يستلهم فيه الانسان آيات القرآن الكريم ، والإطار الذي يهتدي فيه الانسان بالعقل والعلم دون أن يقع في حرج المخالفة لنصوص القرآن . . . فالقرآن كتاب دين أولاً وقبل كل شيء ، وهو في تعرضه لآثار الله في الأكوان لم يتعرض لها تعرض المدلي بالحقيقة وإنما تعرض المستهدف للعبرة ، والعظة ، وعندما يعرض للحديث عن الطبيعة لا يعرض لها عرض المقرر للقواعد العلمية ، الداعي إلى الايمان والالتزام بهذه القواعد ، وإنما عرض من يستخدم هذه الأمور وسائل للبرهنة والاستدلال على وجود الفاعل في هذا الكون وقدرته ووحدانيته « فالقرآن يذكر إجمالاً من آثار الله في الأكوان ، تحريكاً للعبرة ، وتذكيراً بالنعمة ، وحفزاً للفكرة ، لا تقريراً لقواعد الطبيعة ، ولا إلزاماً باعتقاد خاص في الخليقة ، وهو في الاستدلال على التوحيد لم يفارق هذا السبيل . . . »[2] .

---

(1) المصدر السابق. ج ٣ ص ٥٢٧ .
(2) المصدر السابق. ج ٣ ص ٢٧٩ .

وهو يشير في هذا النص إلى محاولات البعض تكذيب نصوص القرآن التي عرضت لقصة الخليقة ـ (نشأة الحياة الانسانية وقصة آدم) ـ بمقارنتها بنظريات العلم في هذا الميدان ، فيذكر صراحة أن القرآن لا يلزم باعتقاد خاص في هذا الأمر ، وأن آياته في هذا الموضوع لا تقرر للطبيعة القواعد وإنما هي مسوقة لأهداف إلهية غايتها الهداية والموعظة وضرب الأمثال كي تتحرك الطاقات الخيرة والعاقلة في الانسان إلى ما يحقق السعادة لنوعه مادياً ومعنوياً . . .

ونحن إذا شئنا أن « نصف » ، موقف الأستاذ الامام هذا بين مواقف المفكرين ، نستطيع أن نقول : إن الرجل كان صاحب « سلفية عقلية » تميز بها عن مواقف « السلفيين » الذين اكتفوا بالموقف « السلفي » وعن « العقلانيين » الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لا غير . . .

فأغلب الذين اتخذوا الموقف السلفي تراهم قد أعلوا من قدر النصوص المأثورة عن الأولين على قدر العقل ، وهذا ما رفضه الأستاذ الإمام عندما أعلى من قدر العقل واعترف له بمكانه الممتاز بين القوى الانسانية المختلفة . . .

وأغلب الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط قد أهدروا قيمة النصوص المأثورة دون تمييز بين هذه النصوص . . . وهذا ما لم يصنعه الأستاذ الإمام عندما ميز بين ما هو متواتر لا يرقى إليه الشك ، مثل القرآن الكريم ، وبين ما جاءنا بواسطة رواة

لا نستطيع التأكد من صدقهم وأسانيد لا نملك التحقق من سلامتها ووفائها بالمطلوب . . . فالرجل يدعو إلى « سلفية » تعود بنا إلى ينابيع الدين النقية ونصوصه الكثير وحقائقه الجوهرية . . . وهو يدعو إلى أن ننظر في هذه المنابع الأولى بملكة العقل العصري المستنير ، وأن نسقط ، لذلك ، أساطير الأولين ، وأن نرفض بعد ذلك كل ما يتعارض مع معطيات العقل العصري المستنير بعد نظره وبحثه فيما هو جوهري وبكر ونقي من عقائد الاسلام كما جاء بها كتابه الكريم .

الجامعة الاسلامية

[ليس في الاسلام سلطة دينية . . . وأصل من أصوله : قلبها والإتيان عليها من أساسها . . والخليفة حاكم مدني من جميع الوجوه . . . لكن الاسلام : دين وشرع ، ولا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، وتنفيذ الأحكام ، وصون نظام الجماعة . .]

محمد عبده

في الفترة التاريخية التي عاش فيها الأستاذ الإمام كانت قضية «الجامعة الاسلامية» من القضايا الفكرية وقضايا السياسة العملية المطروحة للبحث والجدل، فقامت لها تيارات وأحزاب، وعارضتها تيارات وأحزاب، وعرضت من مواقع متباينة، ولغايات وأهداف متباينة أيضاً... ولكن الذي جمع كل هذا الخليط المتنافر الذي نادى بها هو هذا الشعار، شعار «الجامعة الاسلامية».

ولعل أبرز الوجوه وأعلى الأصوات التي علت بهذا الشعار في ذلك التاريخ كان هو صوت جمال الدين الأفغاني، وكان لهذا الشعار عنده مضامين محددة ميزته عما كان يعنيه مثلاً لدى السلطان عبد الحميد، وهذه قضية قد سبق لنا بحثها في تقديمنا لأعمال الأفغاني الكاملة (1).

---

(1) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني. ج ١ ص ٦١ ـ ٨٢ المؤسسة

أما موقف الأستاذ الإمام من هذه القضية فإننا نعتقد أنه من المواقف الفكرية الخصبة والهامة التي خلفها لنا هذا المفكر الكبير . . . ونحن نستطيع أن نتلمس موقفه منها ونلم بآرائه إزاءها إذا نحن درسنا وقيّمنا كتاباته بصدد قضيتين رئيسيتين عرض لهما وعالجهما، وهما:

١ ـ الموقف من طبيعة السلطة السياسية في المجتمع . . . هل هي سلطة دينية ؟ أم مدنية ؟ ؟ ورأي الاسلام ، كما فهمه الأستاذ الإمام ، في هذا الموضوع .

٢ ـ الموقف من السلطة العثمانية ، ومدى حقها وإمكانياتها في حكم البلاد العربية استناداً إلى جامعة الدين .

* * *

ـ ١ ـ

ففيما يتعلق بطبيعة السلطة السياسية في المجتمع ، وهل هي سلطة دينية أم مدنية ؟ ؟ وفهم الأستاذ الإمام لموقف الاسلام من هذه القضية . . نلتقي بفكر واضح ومحدد وحاسم

العربية للدراسات والنشر بيروت سنة ١٩٧٩ م . وانظر أيضاً دراستنا عن الأفغاني بمجلة «الطليعة» المصرية، عدد ابريل سنة ١٩٦٩ م .

قدمه الشيخ محمد عبده في هذا الموضوع . . . فهو يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون الدين الاسلامي نصيراً لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه وبأي شكل من الأشكال ، ويقيم على ذلك الحجج ويقدم لذلك البراهين . . .

فهو يقول مثلاً : « إنه ليس في الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم ، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم » .

بل يذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فيرى أن إحدى المهام التي جاء لها الاسلام ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه ، والتي تعتبر أصلاً من اصوله ، هي قلب السلطة الدينية واقتلاعها من الجذور ، فيقول : « . . . أصل من أصول الاسلام . . . قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها . هدم الاسلام بناء تلك السلطة ، ومحا أثرها ، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم ، لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه . على أن الرسول عليه السلام كان مبلغاً ومذكراً ، لا مهيمناً ولا مسيطراً[1] . . . وليس لمسلم - مهما

---

(١) أنظر هذه الفكرة بعينها في كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» الذي صدر سنة ١٩٢٥ م . [ص ١٥٨ - ١٦٣ من =

علا كعبه ، في الاسلام ، على اخر ، مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حق النصيحة والارشاد . . . فالمسلمون يتناصحون ، وهم يقيمون أمة تدعو إلى الخير ، وهم المراقبون عليها ، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه ، وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والانذار ، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد ، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد ، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد ، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله ، ﷺ . لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف ، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم . . . فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه[1] . . . ولم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الأمراء ، ويقرر الضرائب على الممالك ، ويضع لها القوانين الإلهية[2] » .

- طبعتنا له ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٢ م .

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

(٢) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٣٣ .

وإذا كانت هذه النصوص المتقدمة قد انصبت أساساً وبشكل مباشر على نفي وجود « سلطة دينية » في الاسلام لما يمكن أن يسمى « رجل الدين » ، فإن الأستاذ الامام يمد نطاق هذا الفكر وذلك الموقف إلى السلطة السياسية في المجتمع الاسلامي ، فيرى أن الحاكم في هذا المجتمع « هو حاكم مدني من جميع الوجوه » ، وأن اختياره وعزله إنما هما أمران خاضعان لرأى البشر لا لحق إلهي يتمتع به هذا الحاكم بحكم الايمان . . . وهو يرى أن تقرير « مدنية » السلطة السياسية في المجتمع لا تتنافى بحال من الأحوال مع وجود « الشرع » إلى جانب « الدين » في الاسلام ، فيقول : « . . . ولكن الاسلام دين وشرع ، فقد وضع حدوداً ، ورسم حقوقاً ، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله ، فقد يغلب الهوى ، وتتحكم الشهوة ، فيغمط الحق ، ويتعدى المعتدي الحد . فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لاقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة ، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير ، فلا بد أن تكون في واحد ، وهو السلطان أو الخليفة . . . فالأمة ، أو نائب الأمة ، هو الذي ينصبه والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه ، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها ، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه . . .

ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج « ثيوكراتيك » أي سلطان إلهي ، فإن ذلك

عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله ، وله حق الأثرة بالتشريع ، وله في رقاب الناس حق الطاعة ، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة ، بل بمقتضى الايمان ، فليس للمؤمن ما دام مؤمناً ، أن يخالفه ، وإن اعتقد أنه عدو لدين الله ، وشهدت عيناه من أعماله ما لا ينطبق على ما يعرفه من شرائعه ، لأن عمل صاحب السلطان الديني وقوله في أي مظهر ظهرا هما دين وشرع . . . »[1] .

وهو لا ينفي وجود السلطان الديني والسلطة الدينية عن القيادة السياسية العليا للمجتمع فحسب ، بل وينفي اعتراف الاسلام بها أو إقراره لها بالنسبة لأية مؤسسة من المؤسسات التي تمارس سلطة من السلطات في مجتمع المسلمين ، مثل المؤسسات التي تتولى « القضاء » أو « الإفتاء » أو قيادة « علماء الدين » (شيخ الاسلام) . . فيتحدث قائلاً : « . . . يقولون : إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني ، أفلا يكون للقاضي ؟ أو للمفتي ؟ أو لشيخ الاسلام ؟؟ . . وأقول : إن الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قدرها الشرع الاسلامي ، ولا يسوغ لواحد منهم

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد ، أو عبادته لربه ، أو ينازعه في طريقة نظره . . . »[1] .

وهو يرى أن منبت هذه القضية ، قضية توحيد السلطة السياسية والدينية ، إنما هو الدين المسيحي ، الذي جعل ذلك أصلاً من أصوله ، بينما يقف الاسلام ضد هذا التوحيد والجمع بين السلطتين ، فيقول : إن الجمع بين السلطتين السياسية والدينية ، « هو الذي يعمل البابوات وعمالهم من رجال « الكثلكة » على إرجاعه ، لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم ، وإن كان ينكر وحدة السلطة الدينية والمدنية من لا يدين بدينهم . . . »[2] .

ولا « ى الرجل أن يلتفت إلى أحداث التاريخ الاسلامي ليقيمها بهذا المعيار ، فيصف الفتوحات الاسلامية بأنها أعمال سياسية حربية تتعلق بضرورات الملك ومقتضيات السياسة ومن ثم فهي ليست بالحروب « الدينية » ، فلقد « أشهر المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم وكفاً للعدوان عليهم ، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك . . . »[3] . وهذا ينطبق على الحروب التي دارت بين

---

(١) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٨٩ .

(٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٧٥ .

(٣) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٤٦٢ .

الفرق الاسلامية ، فهي لم تكن حروب « عقيدة دينية » ، وإنما كانت حروباً « سياسية » ، فنحن « نعرف بحروب الخوارج ، كما وقع من القرامطة ، وغيرهم . . . وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف في العقائد ، وإنما أشعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة . ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة . وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة ، وهي بالسياسة أشبه ، بل هي أصل السياسة . . . »[1] .

* * *

وهذا الموقف الذي اتخذه الشيخ محمد عبده ضد وجود سلطة دينية في الاسلام ، ونفي هذه الصبغة عن كل مؤسسات الحكم في المجتمع الاسلامي ، ورفض الدعاوى التي تريد أن تستعير من المسيحية الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية ، زاعمة كذباً أن لذلك الجمع صلة بتعاليم الاسلام . . . موقف الرجل هذا قد قاده إلى الايمان بمدنية السلطة في المجتمع ، ومدنية مؤسسات هذا المجتمع ، ومن ثم إلى اتخاذ الطابع القومي المدني ، الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني ، أساساً ومنطلقاً وصيغة لنظام الحكم في

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٢٥١ .

البلاد . . . ونحن نقدم له في هذا الباب نصين على جانب كبير من الأهمية في تقرير موقفه هذا من الطابع القومي للسلطة في البلاد .

ففي المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الشيخ محمد عبده في ديسمبر / كانون الأول سنة ١٨٨١ م يتخذ هذا الموقف الفكري ، وحتى يؤكد أنه موقفه هو الخاص وزملاءه من علماء الأزهر ، وليس فقط موقف الحزب ينص في هذه المادة على أن هذا الأمر « مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب » . . أما نص هذه المادة الخامسة من برنامج الحزب فيقول : « الحزب الوطني حزب سياسي ، لا ديني[1] ، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب . وجميع النصارى واليهود ، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه ، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ، ويعلم أن الجميع اخوان ، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية ، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء ، وتعتبر الناس في المعاملة سواء . . . » .

وتعبيراً عن التمييز في الموقف والنظرة بين « النصارى »

---

(١) أي ليس بطائفي ، وليس بمعنى أنه ضد الدين!.

الأوروبيين ، وبين « النصارى » المصريين مثلا . تفرد هذه المادة نصاً خاصاً لهؤلاء « الأجانب » الذين لا بد من خضوعهم لقوانين البلاد كي يكونوا موضع حب ورعاية من الوطنيين المصريين . . . فالجامعة « الوطنية القومية » تضم المصريين على اختلاف الأديان والمعتقدات . ولم ولن تكون جامعة الدين بين « نصارى » مصر و« نصارى » أوروبا أرضاً مشتركة بين هؤلاء وهؤلاء ترقى إلى جامعة الوطن والقومية .

وفي سنة ١٨٨٨ م ، وكان الأستاذ الامام لا يزال في المنفى « ببيروت » ثارت بمصر مناقشات صحفية حامية حول تعصب « الأقباط » ضد المسلمين ، وكان ذلك بمناسبة استقالة أحد موظفي وزارة الحقانية ـ شفيق بك منصور ـ بسبب ما قيل من اضطهاد وكيل الحقانية ـ بطرس غالي ـ له ، والذي اتهم بالتعصب لأبناء دينه ضد الموظفين المسلمين . . فكتب الأستاذ الإمام مقالاً في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية حذر فيه من الانسياق في الطريق الطائفي غير القومي ، ولفت الأنظار إلى وجوب التفرقة بين من هو وطني ومن هو أجنبي . ففي حالة الأجانب من الممكن أن نأخذ الكل بذنب البعض ، لجواز أن يكون ذلك موقفاً جماعياً لهذه الفئة من الأجانب . . . أما بالنسبة لطائفة هي جزء من الوطن والمواطنين فإنّ أخطاء البعض منها لا تنسحب على هذه الطائفة كلها ، بل المسؤولية فردية ، بصرف النظر عن عقيدة المخطىء الدينية . لأن الرباط القومي والجامعة الوطنية تشمل الجميع . . كتب

الرجل ليقول : « . . . إن التحامل على شخص بعينه لا ينبغي أن يتخذ ذريعة للطعن في طائفة أو أمة أو ملة ، فإن ذلك اعتداء على غير معتد ، ومحاربة لغير محارب ، أو كما يقال : جهاد في غير عدو ! ، وهو مما ضرره أكثر من نفعه ، إن كان له نفع . . فليس من اللائق بأصحاب الجرائد أن يعمدوا إلى إحدى الطوائف المتوطنة في أرض واحدة فيشملوها بشيء من الطعن ، أو ينسبوها إلى شائن من العمل ، تعللاً بأن رجلاً أو رجالاً منها قد استهدفوا لذلك . . . فإذا تنافرت الطوائف تشاغلت كل منها بما يحط شأن الأخرى ، فكانت كل مساعيهم ضرراً على أوطانهم . . . نعم . . . إن كانت الطائفة أو الأمة من قوم أجانب عن البلاد متغلبين عليها بقوة قاهرة ، أو حيلة غادرة ، وكانت أعمال آحادها مبنية على أصول سنها المتغلبون ، فيكون عمل الواحد كأنه صادر عن الجملة ، كما في أعمال الانكليز بمصر ، جاز للناقد أن يأخذ الجماعة بإثم الواحد منهم ، ويستصرخ أبناء الوطن جميعاً لكشفهم عن بلاده ، واستخلاص الحق منهم لأربابه . . . »[1] .

ولم يكن موقف الأستاذ الإمام ، هذا ، من قضية الوحدة الوطنية والقومية لأبناء الأمة ، على اختلاف شرائعهم الدينية . لم يكن هذا الموقف مجرد « موقف سياسي » ، تمليه ظروف « سياسية » ، طارئة أو دائمة ، وإنما كان موقفاً

(١) المصدر السابق . ج ١ ص ٦٥٣ ، ٦٥٤ .

« فكرياً ـ إسلامياً » ، مؤسساً على ما ذهب إليه الاسلام من وحدة الدين الإلهي ، المقتضية إخاء أتباع الشرائع السماوية الذين اقتضت حكمة الله ومشيئته التكوينية أن يظلوا أمماً متعددة ، إذ لو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ، ولكن لا يزالون مختلفين ! . . . فالاختلاف والتعدد والتنوع في الشرائع ، بين أمم الرسالات السماوية ، هو إرادة كونية لله ، وعندما ينظر إليه ويوضع في الإطار الذي عينه الاسلام ، وهو : « وحدة الدين . . وتعدد الشرائع » ، فإن الوحدة القومية والوطنية للأمة تصبح ـ كما أصبحت عند الأستاذ الامام ـ مؤسسة على الدين ، وليست مجرد موقف سياسي ، يقصر الالتزام به ـ وفقاً للمقتضيات ـ أو يطول . . كما تصبح الطائفية والشقاق الديني ردة عن الدين الصحيح ، وليس مجرد ضيق أفق في عالم السياسة والسياسيين ! . . .

ونحن نعتقد أن وعي الأستاذ الإمام وفقهه هذا الموقف الاسلامي ، إنما كان من أهم الاسهامات التي قدمتها مدرسة التجديد الديني في عصرنا الحديث . فذلك الاسهام ، الذي بدأه الأفغاني ، قد سعى لسد الثغرات التي جاهد الاستعمار لينفذ منها إلى صفوف الأمة ، وسعى لسد هذه الثغرات بالموقف الديني والفكر الاسلامي ، فقطع بذلك الطريق ، لا على الاستعمار فحسب ، وإنما على تيار « التغريب » أيضاً . ذلك التيار الذي ظن أن « العلمانية » ، كما رآها الغرب ، وكما تصورتها حضارته ، هي السبيل لسد هذه الثغرات ، فكانما

كانت مدرسة التجديد الديني وهي تعالج هذه القضية ، علاجاً إسلامياً ، إنما تقول : إن لهذه الأمة العربية المسلمة الأسلوب المتميز في التقدم ومجابهة التحديات ، فإذا كانت « علمانية » الغرب تبني الوحدة القومية والوطنية بإخراج الدين من ساحة « الدولة والدنيا » ، فإن حضارتنا العربية الاسلامية تبني هذه الوحدة على أساس من نظرة الاسلام إلى وحدة الدين الإلهي، ومن ثم وحدة المتدينين بهذا الدين الواحد ، مع تعدد الشرائع التي هي طرق يسلكونها للتدين بالأصول المتحدة للدين الواحد . . . فنحن نبني وحدتنا القومية بالدين ، لا على أنقاض الدين ![1] . . . . .

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية ـ قضية وحدة الدين ـ في مواطن عدة من آثاره الفكرية ، وخاصة عند تفسيره لآيات القرآن الكريم التي تحدثت عن أهل الكتاب . . وهو في هذه المواطن قد قرر عدداً من المبادىء الاسلامية البالغة الأهمية . . وذلك مثل :

● وحدة الدين . . ونجاة أبناء الشرائع المختلفة إن هم تدينوا بأصوله الواحدة ، التي هي : الألوهية الواحدة . . . والايمان بالبعث والجزاء . . والعمل الصالح .

---

(١) لمزيد من التفصيل في هذه القضية انظر كتابنا [الاسلام والوحدة القومية] المؤسسة العربية للدراسات والنشر طبعة الثانية ـ سنة ١٩٧٩ م .

فهو يقول عندما يعرض لتفسير آيات القرآن : ﴿ ليسوا سواء ، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون . يؤمنون بالله ، واليوم الآخر ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات ، وأولئك من الصالحين ، وما يفعلوا من خير فلن يكفروه ، والله عليم بالمتقين ﴾[1] . . . يقول الأستاذ الإمام :

« هذه الآية من العدل الإلهي في بيان حقيقة الواقع . . . وهي دليل على أن دين الله واحد على ألسنة جميع الأنبياء ، وأن كل من أخذه بإذعان ، وعمل فيه بإخلاص ، فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، فهو من الصالحين . وفي هذا العدل قطع لاحتجاج أهل الكتاب الذين يعرفون من أنفسهم الإيمان والإخلاص في العمل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وفيه استمالة لهم ، وثناء عن التفرقة بين الأمم والملل التي لم يكن يعترف فيها أحد الفريقين بفضيلة ولا مزية للآخر ، كأنه بمجرد مخالفته له في بعض الأشياء ـ وإن كان معذوراً ـ تتبدل حسناته سيئات . وظاهر أن هذا الذي قبله في أهل الكتاب حال كونهم على دينهم ، خلافاً للمفسرين الذين حملوا المدح على من أسلم منهم ، فإن المسلمين لا يمدحون

(١) آل عمران : ١١٣ ـ ١١٥ .

بوصف أنهم أهل الكتاب ، وإنما يدعون بعنوان المؤمنين »[1] .

● والفروق بين المسلمين وأهل الكتاب ليست من الخطر بحيث تخرج الكتابيين من إطار الايمان والتدين بالدين الإلهي ! . .

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية الهامة ، والشديدة الحساسية ، عندما تحدث عن حكمة إباحة الاسلام لبنيه أن يتزوجوا بالكتابيات ، فقال :

« إن الكتابية ليس بينها وبين المؤمن كبير مباينة ، فإنها تؤمن بالله وتعبده ، وتؤمن بالأنبياء ، وبالحياة الأخرى وما فيها من الجزاء ، وتدين بوجوب عمل الخير وتحريم الشر . والفرق الجوهري العظيم بينهما هو الايمان بنبوة محمد ، ﷺ ، ومزاياها في التوحيد والتعبد والتهذيب ، والذي يؤمن بالنبوة العامة لا يمنعه من الايمان بنبوة خاتم النبيين إلا الجهل بما جاء به . . . أو المعاندة والجحود في الظاهر ، مع الاعتقاد في الباطن ، وهذا - أي الجحود - قليل ، والأكثر الأول - أي الجهل - . . . فإذا كان الفرق بيننا وبين أهل الكتاب يشبه الفرق بين الموحدين ، المخلصين العاملين بالكتاب والسنة ، وبين المبتدعة ، الذين انحرفوا عنهما . . . فكيف يكون أهل

---

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٥ ص ٧٤ .

الكتاب كالمشركين في حكمه تعالى ؟ ! . . . لقد أرشدتنا التجربة إلى أن كل عارف بحقيقة الدين الاسلامي كان أوسع نظراً في الأمور ، وأطهر قلباً من التعصب الجاهلي ، وأقرب إلى الألفة مع أبناء الملل المختلفة ، وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر . وإنما يبعد المسلم عن غيره جهله بحقيقة دينه . إن القرآن ، وهو منبع الدين ، يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب حتى يظن المتأمل فيه ، أنهم منهم ، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة . ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه اللابسون ثياب أحبائه فأفسدوا قلوب أهليه . . . »[١] .

● وأهل الكتاب لم ينبذوا كل الكتب السماوية ! . .

ولقد عرض الأستاذ الامام هذه « الشبهة » التي تخيل للبعض أن أهل الكتاب قد خرجوا ـ بنبذهم الكتاب وراء ظهورهم ـ من إطار المتدينين بالدين الإلهي . . عرض هذه الشبهة في تفسيره لقول الله سبحانه : [ولما جاءهم رسول من عند الله مصدقاً لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون][٢] . . فقال :

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٦٠٩ ، ٦١٤ .
(٢) البقرة : ١٠١ .

« . . . وليس المراد بنبذ الكتاب وراء ظهورهم أنهم طرحوه برمته ، وتركوا التصديق به في جملته وتفصيله ، وإنما المراد أنهم طرحوا جزءاً منه ، وهو ما يبشر بالنبي ، ﷺ ، ويبين صفاته ، ويأمرهم بالايمان به واتباعه ، أي فهو تشبيه لتركهم إياه وإنكاره بمن يلقي الشيء وراء ظهره حتى لا يراه ليتذكره ! . . . »[1] .

● و« المودة » و« الرحمة » هما طبيعة العلاقة بين المسلمين والكتابيين ! . . .

وهما ـ أي « المودة » و« الرحمة » ـ طبيعة العلاقة ، أيضاً ، بين المسلمين والمسلمين ؟ ! . . . ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذا المعنى عندما تحدث عن علاقة المسلم بزوجته الكتابية ، والدلالة الاسلامية لهذه العلاقة ، وانعكاسها على علاقة أبناء الأمة من مختلف الشرائع الدينية ، فقال :

« لقد أباح الاسلام للمسلم أن يتزوج الكتابية ، نصرانية كانت أو يهودية ، وجعل من حقوق الزوجة الكتابية على زوجها المسلم أن تتمتع بالبقاء على عقيدتها ، والقيام بفروض عبادتها ، والذهاب إلى كنيستها أوبيعتها ، وهي منه بمنزلة البعض من الكل ، وألزم له من الظل وصاحبته في العز والذل ، والترحال والحل ، بهجة قلبه ، وريحانة نفسه ، وأميرة

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . جـ ٤ ص ٢٥٢ .

بيته ، وأم بناته وبنيه ، تتصرف فيهم كما تتصرف فيه ، لم يفرق الدين في حقوق الزوجية بين الزوجة المسلمة والزوجة الكتابية ، ولم يخرج الزوجة الكتابية ، باختلافها في العقيدة مع زوجها ، من حكم قوله تعالى : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[1] ... فلها حظها من المودة ونصيبها من الرحمة ، وهي كما هي ، وهو يسكن إليها كما تسكن إليه ، وهو لباس لها كما أنها لباس له ... أين أنت من صلة المصاهرة التي تحدث بين أقارب الزوج وأقارب الزوجة ، وما يكون بين الفريقين من الموالاة والمناصرة ، على ما عهد في طبيعة البشر ؟ وما أحلى ما يظهر من ذلك بين الأولاد وأخوالهم وذوي القربى لوالدتهم . أيغيب عنك ما يستحكم من ربط الألفة بين المسلم وغير المسلم بأمثال هذا التسامح الذي لم يعهد عند من سبق ولا فيمن لحق من أهل الدينين السابقين عليه ؟ ! ... »[2] .

● **أما الطائفية والشقاق الديني فمصدرهما : السياسة والملوك ورؤساء الأديان !**

أي أن الدين - ودين الاسلام على الأخص - بريء من

(١) الروم : ٢١ .

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ٣ ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

هذه الطائفية وذلك الشقاق ! . . . وفي هذه القضية يقول الأستاذ الإمام، محللاً التناقض بين موقف الدين ، الذي عرضه ، من الوحدة القومية والوطنية ، وبين الواقع الاسلامي والعربي الذي تصيبه أمراض الطائفية والشقاق الديني بين الحين والحين ! . . . يقول :

« وأما ما تراه من التباين بين المسلمين وأهل الكتاب ، الآن ، فسببه سياسة الملوك والرؤساء ، ولو أقمنا الكتاب وأقاموا ، لتقاربنا ، ورجعنا جميعاً إلى الأصل الذي أرشدنا إليه القرآن العزيز ! . . . »[1] .

هكذا تأسست نظرة الأستاذ الإمام إلى الوحدة القومية والوطنية على أساس من موقف الاسلام المنحاز إلى مبدأ « وحدة الدين . . . وتعدد الشرائع » ومن ثم الإخاء والوحدة بين أبناء الأمة والوطن ، ورغم تعدد الشرائع الدينية . . . فهم متحدون في القومية والوطن والحضارة . . . وأيضاً في الدين ! . . .

* * *

ـ ٢ ـ

أما موقف الأستاذ الإمام من السلطنة العثمانية ، وحتى

---

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ١٠٩ .

الأتراك في أن تستمر سلطتهم على العرب باسم جامعة الدين والملة ، فإنه موقف يكشف لنا عن صفحة أخرى في كتاب فكره القومي ، وعن ملامح لفكر عربي قومي يستحق الاستخلاص ، والتأمل والدراسة ، على ضوء عصره وما صاحبه من ظروف وملابسات .

فالرجل لم يكن من أنصار زوال « الخلافة » (السلطنة) العثمانية ، لكنه كان من أنصار إصلاحها وتجديد شبابها ، على أن تقف عند حدود السلطة الروحية التي تلعب دورها في التضامن الاسلامي ، ودفع حركة الترقي الشرقية إلى الامام ، وهي نفس الفكرة التي نجدها عند عبد الرحمن الكواكبي [١٨٥٤ ـ ١٩٠٢ م] وإن كان الكواكبي قد ركز على وجوب نقل هذه السلطة إلى العنصر العربي[1] .

على أن الأستاذ الإمام ـ والحق يقال ـ كان قليل الثقة ، إلى أبعد الحدود ، في تمكن الأتراك العثمانيين من القيام بهذا الدور بالنسبة للاسلام والمسلمين ، وصديقه المستشرق الأيرلندي « بلنت » يكتب عن رأيه هذا فيقول : « كان الشيخ محمد عبده . . . فيما يختص بالخلافة . . يشاطر كل المسلمين

---

(١) انظر في الدراسة التي قدمنا بها للأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي فصل [في العروبة] ص ٣٣ ـ ٥٣ طبعة بيروت ـ الثانية ـ سنة ١٩٧٥ م .

المستنيرين رأيهم في وجوب إصلاحها وتجديدها على قواعد روحية . وقد شرح لي كيف يؤدي حسن استخدام سلطتها على وجه شرعي الى مساعدة حركة الترقي الأدبي ، وكيف أن أصحاب هذه الخلافة أهملوا بحيث صاروا غير أهل لإمارة المؤمنين . . والواقع أن الأسرة العثمانية لم تحفل بالخلافة مثقال ذرة خلال القرنين الماضيين ، ولم يبق لها حق ولا سلطان ، حق السيف ولا سلطانه ، على أنهم ما زالوا أقوى أمراء المسلمين . ومن ثم يستطيعون القيام بالشطر الأكبر من العمل لخير الجميع . أما إذا لم يمكن حملهم على القيام بواجبهم فلا مناص من البحث عن أمير آخر للمؤمنين . . . »[1] .

فهو هنا يطالب إصلاحها ، وان تكون سلطة روحية فقط ، وأن تستخدم كعامل مساعد في حركة الرقي الأدبي ، وأن تبقى لأن أصحابها «ما زالوا أقوى أمراء المسلمين» . . . فهي إذن مهام سياسية يريد الرجل تحقيقها من وراء سلطة روحية . . وهذا بدوره يثير تساؤلاً : كيف ذلك وهو الذي أنكر وينكر وجود مثل هذه السلطة في الاسلام ؟ ! ونحن نعتقد أن محمد عبده قد نظر إلى هذه الخلافة ، كواقع موجود، وموجود في ظروف من العمل السياسي تتميز بمد استعماري أوروبي على بلاد الشرق وأوطان المسلمين ، فعلق بعض الأمل

---

(١) التاريخ السري لاحتلال انكلترا مصر. ص ١٤٣ - ١٤٤. طبعة القاهرة، الثانية

على إمكان الاستفادة من هذا الواقع في عرقلة هذا المد الاستعماري الغربي على البلاد . . .

وأحد أدلتنا على هذا التفسير ، أن الرجل كان يؤمن في قرارة نفسه بضرورة استقلال العرب عن الأتراك ، ولكنه كان يخشى أن تكون حركة الاستقلال هذه ضعيفة تصرف ما لديها من عزم في حرب الأتراك فتهن قوة الفريقين فيثب المستعمر الأوروبي على موطن كل من الفريقين . . . وعندما اقترح صديقه «بلنت» مساعدة بلاد «نجد» الحجازية على الاستقلال عن السلطة العثمانية ، أبدى الأستاذ الإمام هذه المخاوف ، وقال : «إن العرب أهل لذلك ، ولكن الترك لا يمكنونهم منه ، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم ، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره قاتلوهم ، حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثبت دول أوروبة الواقفة لها بالمرصاد ، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما ، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الاسلام ، فتكون العاقبة إضعاف الاسلام وقطع الطريق على حياته»[1] . ونحن نستطيع أن نقول أن المحاذير التي كان يخشاها الأستاذ الإمام من جراء حركة استقلال عربية ضعيفة تنتهي بالوقوع فريسة في براثن المستعمرين الأوروبيين ، إن هذه المحاذير قد حدثت للمشرق العربي - العثماني أثناء

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ١ : ص ٧٣٥

وعقب الحرب العالمية الأولى بعد الحركة التي قادها الشريف حسين بن علي هناك ؟ ! .

وهذه النظرة السياسية لهذه الخلافة الاسلامية هي التي جعلت الأستاذ الإمام يقف دائماً الموقف الحذر واليقظ ضد محاولات الخلافة العثمانية استغلال الصراع « المصري - الأوروبي » من أجل إعادة مصر إلى التبعية المباشرة للآستانة ، وإلغاء المكاسب المتمثلة في الوضع شبه المستقل الذي ضمنه لمصر ما صدر عن السلطنة من فرمانات . . . فبعد مظاهرة عابدين التي فجرت الثورة في سبتمبر /أيلول سنة ١٨٨١ م حاول السلطان العثماني التدخل في الشؤون المصرية ، والعودة بمصر إلى نظام الولاية غير الممتازة ، وكان محمد عبده مع الذين وقفوا دائماً وبإصرار ضد هذه المحاولات . . . فيكتب في أكتوبر /تشرين أول سنة ١٨٨١ م محدداً الحدود لكل الفرقاء ، فيقول : إن جريدة « الفار » الاسكندرية قد ذكرت « أن الجناب السلطاني ، في إرساله اللجنة العثمانية من أخص رجاله إلى مصر ، قد نظر إلى هذا القطر كأنه ولاية غير ممتازة ، وأنه يريد بذلك إعادة سلطته على الديار المصرية » ويرفض محمد عبده هذا المنطق ، ويحدد طبيعة العلاقة بين مصر والآستانة بقوله : « إن الدولة العلية لها علينا حق السيادة والولاية ، ولنا منها ما خولتنا من الامتيازات التي منحتنا إياها بمقتضى الفرمانات السلطانية العلية . . . »[1].

---

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٣٣١، ٣٣٢.

وعندما وضحت نوايا الأتراك العثمانيين في استغلال الأحداث المصرية ، وفكروا في إرسال قوات عسكرية إلى مصر تعيد هذا البلد الذي تحكمه وزارة ثورة إلى التبعية المباشرة للخلافة ، كتب محمد عبده إلى صديقه « بلنت » خطاباً جاء فيه : « والآن أريد أن أزيل من العقول هذا الوهم السائد في ادعاء البعض أن عرابي أو الحزب الحربي أو الحزب الوطني آلة في يد الأتراك ، فإن كل مصري ، سواء أكان من العلماء أو الفلاحين أو الصناع أو التجار أو الجنود أو الموظفين أو السياسيين أو غير السياسيين يكره الأتراك ويمقت ذكراهم ولا يستطيع مصري أن يفكر في نزول الأتراك بلادنا بدون أن يشعر بعاطفة قوية تدفعه إلى امتشاق سيفه والهجوم على هذا المعتدي . ان الأتراك ظلم ، وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح ، فلسنا نريد رجعهم ، ولسنا نريد أن نعود إلى معرفتهم ، وكفى الأتراك ما لهم من حقوق الفرمانات ، فعليهم أن يقفوا عند هذا الحد ، ولا يتعدوه . ولكننا إذا علمنا بأنهم يحاولون دخول بلادنا فإننا نتلقى هذا الخبر بشيء لا يخلو من الترحيب ؟ ! . . . ولقد شعرنا نحن بشيء من هذه النية عند الأتراك ، وكان هذا الشعور سبب استعدادنا . فإننا سنغتنم هذه الفرصة لكي نحقق استقلالنا التام . . . ولست أنكر أن في مصر أتراكاً وشراكسة يدافعون عن الباب العالي ، ولكنهم

قليلون في جانب أولئك الذين يحبون بلادهم ! »[1]

وطوال فترة الثورة العرابية ظل محمد عبده على وفائه لموقفه هذا ضد محاولات الأتراك الانتقاص من استقلال مصر، واستعداده هو وقادة الثورة لانتهاز فرصة التدخل التركي لقطع ما تبقى من خيوط بين مصر والآستانة تنتقص من استقلال البلاد .... فيكتب « بلنت » عن أحداث ١٥ يونيو / حزيران سنة ١٨٨٢ م فيورد برقية من لويس صابونجي في ذلك التاريخ نقرأ فيها : « أن « نديم » وعرابي» وعبده يتحدون الباب العالي علنا » ....[2] كما يكتب : لقد كانت الحوادث الأخيرة باعثاً بين الوطنيين على كراهة الأتراك والشراكسة والسلطان نفسه ، وقد سمعت سامي وعبده ، ونديماً يلعنون السلاطين والأمم التركية من عهد جنكيز خان وهولاكو إلى عبد الحميد . وقد ألف حزب كبير يستعد لاعلان الاستقلال عن تركيا إذا تدخل الأتراك في مصر تدخلاً حربياً . وقد قال نديم ونحن راجعون من شبرا : انه سيهدم عرش السلطان قبل أن يموت ... »[3] .

وهذا الموقف الوطني القومي هو الذي يفسر لنا معنى

---

(١) المصدر السابق . ج ١ ص ٣٩٢، ٣٩٣

(٢) التاريخ السري لاحتلال انكلترا مصر . ص ٤٤٣ .

(٣) المصدر السابق . ص ٤٥٤

تلك البرقية التي أرسلها الخديوي توفيق إلى السلطان العثماني في نوفمبر سنة ١٨٨١ م يقول له فيها : « إن مصر في حالة ثورة وان هناك اقتراحاً لانشاء إمبراطورية عربية »[١] .

ونحن نعتقد أن موقف الأستاذ الإمام هذا ، المناهض للأتراك العثمانيين ، والمعارض لسلطانهم على العرب ، ومصر بالذات ، ظل هو موقفه القومي الوطني الأصيل وذلك بالرغم من الكلمات التي اضطرته الظروف إلى أن يمدح بها السلطان العثماني وخلافته ودولته ، خصوصاً عندما اضطرته ظروف المنفى أن يعيش في نطاق السلطة العثمانية المباشرة في بيروت .

* * *

فمنذ أن هزمت الثورة العرابية ، ونفي الشيخ محمد عبده خارج مصر ، وحتى وفاة الرجل ، تطالعنا في تراثه عدة آراء وتصريحات عن السلطان العثماني وخلافته ودولته ، بينها وبين بعضها تناقض أكيد ، وتفسيرها وحل متناقضاتها ، كي تنسجم مع فكره الأصيل الذي أشرنا إليه في هذا الموضوع ، لا يتأتى إلا بعرض كل منها في إطار الظروف والملابسات التي صاحبت ظهوره .

ففي أثناء إقامته ، منفياً ، ببيروت ، في ظل الحكم

---

(١) انظر كتابنا «العروبة في العصر الحديث» ص ٢٧٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

المباشر للسلطان عبد الحميد يتحدث إلى الناس في خطاب عام فيقول: « افتتح كلامي بالدعاء لمولانا أمير المؤمنين، وخليفة رسول رب العالمين، السلطان عبد الحميد خان، فمقام هذا الخليفة الأعظم فينا هو الحافظ لنظامنا، والمحامي عن مجدنا، والآخذ بميزان القسط بيننا، وهو هادينا إلى فضل سبلنا، فهو ولي النعمة علينا، ولو افرغنا جميع أوقاتنا في الدعاء لعظمته ما أدينا حقه علينا ... »[1].

ويتحدث عن الدولة العثمانية فيقول: « إن من له قلب من أهل الدين الاسلامي يرى أن المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله، فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة ببقاء حوزته، وليس للدين سلطان في سواها[2] .. وإني على ضعفي - والحمد لله - مسلم العقيدة، عثماني المشرب، وإن كنت عربي اللسان، لا أجد في فرائض الله، بعد الايمان بشرعه والعمل على أصوله، فرضاً أعظم من احترام مقام الخلافة، والاستمساك بعصمته، والخضوع لجلالته، وشحذ الهمة لنصرته بالفكر والقول والعمل ما استطعت إلى ذلك سبيلاً. وعندي إن لم أقم على هذه الطريق فلا اعتداد عند الله بإيماني، فإنما الخلافة حفاظ الاسلام

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ١ ص ٦٤٨.
(٢) المصدر السابق. ج ٣ ص ٧٢.

ودعامة الإيمان، فخاذلها محاد الله ورسوله ومن حاد الله ورسوله فأولئك هم الظالمون ... » ؟ ! . .

وهو ينكر أهلية العرب السوريين للاستقلال عن الدولة العثمانية . بل ورغبتهم في هذا الاستقلال ، ويقول : إن « هذا وهم لا أساس له ، ولا يمس جانب الحقيقة ، فنفوس السكان على اختلاف طبقاتهم لا ترى من أجل أحوالها ما يؤهلها لأقل شأن يلم بهذه الغاية ، وهم أطوع للسلطة الحاكمة عليهم من ظلهم ! ...... »[1] .

وعندما يعرض للغات التي يتم بها التعليم ، وكانت التركية تزحف على مكان العربية بالمشرق العربي العثماني ، وكان التعريب مطلباً وطنياً وقومياً هناك ، نجده أن اللغة التركية لا بد من تعلم العرب لها حتى يتيسر لهم العلم ، ويذكر في الثناء عليها أضعاف ما ذكره في الثناء على اللغة العربية ! ..... فقال : انه لا يتيسر لنا العلم إلا بتعلم لغتين : « اللغة التركية ، لأنها لغة دولة قامت بشأن الممالك الاسلامية ما يقرب من سبعة قرون ، وقد تكلم فيها من الأفاضل والعلماء جم غفير ، نحن في حاجة إلى الاستفادة من معارفهم ، ثم هي اللغة الرسمية في الممالك العثمانية ، فيها حياتنا السياسية ، وبها نقف على هدى مولانا الخليفة الأعظم ،

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ٩١ ، ٩٢ .

أيده الله بنصره ، واللغة العربية ، وهي لغة القرآن الشريف ، وكتب الشرع المنيف »[1] . وهو بعد ذلك يخرج اللغات الأوروبية ، مثل « الفرنسوية وغيرها من اللغات » من إطار لغات العلوم ، في الوقت الذي أدخل التركية في هذا النطاق ، وتحدث عنها هذا الحديث ؟ ! .

فإذا خرج الأستاذ الإمام من نطاق النفوذ المباشر للسلطان العثماني والسلطة العثمانية وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٩ م ، وجدناه يعود إلى رأيه القديم والأصيل في هذه الدولة وهذا السلطان .. فلقد عاد من جديد إلى إبداء رأيه الحر الجريء ضد السلطان عبد الحميد . وإن كان قد ظل على موقفه السياسي من ضرورة الاستفادة من وجود هذه الدولة في دفع الأخطار التي تحدق بالشرق والشرقيين . فهو يقول في سنة ١٨٩٧ م : « إن كثيراً من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها ـ (وإن كان أكثرهم يحبها) ـ وأنا أيضاً أكره أعمال السلطان ، فإن جبنه الخالع ، وهؤلاء المشايخ الذين قربهم وسلطهم ولا سيما الشيخ أبي الهدى ... لكن .. لا يوجد مسلم يريد لهذه الدولة سوءاً . فإنها سياج . في الجملة ، وإذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود ، بل أقل من اليهود ، فإن اليهود عندهم شيء يحافظون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم ، وهو المال ، ونحن لم يبق عندنا شيء ،

---

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٦٥٠.

فقدنا كل شيء . إن الدولة لديها رجال نبهاء . . . ولكنهم أصيبوا بداء اليأس . . . وكيف نيأس ؟ وإن حالة أوروبا كانت شراً من حالتنا في الجهل ومقاومة العلم ؟ ! . . . وأما أنا فإنني في يأس تام من طبقة الأمراء والحكام . لا يرجى منهم خير »[1] .

وعندما أراد الشيخ رشيد رضا إصدار (المنار) وكتب في أهدافها هدفاً خاصاً بالإمامة ، يتحدث عن ضرورة أن تنهض (المنار) بمهمة « تعريف الأمة بحقوق الإمام ، والإمام بحقوق الأمة » ، وعرض هذه الأهداف على الأستاذ الإمام ، حذف هذا الهدف وقال له : « إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن ، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه الآن »[2] .

وفي الرد الذي كتبه على « هانوتو » يوضح مفهومه لدعوة « الجامعة الاسلامية » فإذا هو مفهوم التضامن الاسلامي في سبيل الاصلاح الديني ، والاستفادة من قيام الدولة العثمانية في دفع عجلة هذا الاصلاح إلى الامام . أما التوحيد السياسي للمسلمين ، وجمع السلطتين الزمنية والروحية في شخص

---

(١) المصدر السابق . ج ١ ص ٧٣٣.

(٢) محمد رشيد رضا (تاريخ الأستاذ الإمام) ج ١ ص ٩١٣. طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م.

واحد ، فليس في خاطر أحد : « أن يشير إلى هذه الدعوة ، فضلاً عن أن يبني عليها حكماً » إذا هو « خطا خطوة إلى معرفة أحوالهم على ما هي عليه » . . . . فهي حركة إصلاح تتخذ من الدين سبيلاً « وهذه سبيل لمريد الاصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . . . أما السعي إلى توحيد كلمة المسلمين ، وهم كما هم ، فلم يمر بعقل أحد منهم ، ولو دعا إليه داعٍ لكان أجدر به أن يرسل إلى مستشفى المجانين »[1] ؟ !

وفي سنة ١٩٠٢ وسنة ١٩٠٣ م ، يغمز الدولة العثمانية في صميم المبرر الذي تستند إليه في إبقاء سيطرتها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات ، مبرر « رابطة الدين والملة » التي تدعي قيامها على رعايتها وحفظها . . فيتحدث عن أن الاسلام دين عربي وأن العرب هم أحق الناس برعايته والوقوف عند حدوده . . . وهو يرد القصور عن بلوغ هذه الغاية إلى ضعف العرب الحالي ، وإلى تلك السلطة الأعجمية التي اجتاحت العالم الاسلامي منذ عهد الخليفة العباسي المعتصم ، الذي استند على « الترك » وغير العرب من العناصر والأجناس حتى « استعجم الاسلام وانقلب أعجمياً » ، وذلك

---

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٢٣١ ، ٢٣٢ .

بعد أن «كان الاسلام ديناً عربياً ، ثم لحقه العلم فصار علماً عربياً ، بعد أن كان يونانياً!»[1].

وهكذا ثبت على موقفه الحقيقي ، غير الودي ، من هذه الدولة وسلطانها ، ما ظل بعيداً عن متناول سلطتها وأجهزة قهرها ، حتى إذا ما ذهب إلى الاستانة في يوليو / تموز سنة ١٩٠١ م وهمت السلطات العثمانية باعتقاله ، وعزمت على إهانته وهو مفتي الديار المصرية ، ومقامه معروف ومعلوم على المستويات الرسمية والشعبية ، وجدنا في عريضته التي رفعها إلى السلطان نغماً من الألحان التي صدرت عنه في بيروت منذ سنوات ، مثل قوله : «إني جئت إلى الاستانة العلية لأشهد عظمة الاسلام ، وأُقوّي ما ضعف مني برؤية مظاهر قوته في مركز خلافته ، قائمة بروح الصدق من عناية خليفته» . . . وينفي عن نفسه أي نشاط مناهض للسلطنة العثمانية ، ويعلن أن لديه من «الخدم» ما يرغب في أن يقوم بها «للذات الشاهانية خاصة دون سواها»[2].

وعندما يغادر الاستانة إلى جنيف يعود إلى صحبة أعداء السلطان عبد الحميد ، وتوزع في مصر المنشورات المناهضة لما فعلته الاستانة معه من الإهانة وما يشبه الطرد له بعد ما يقرب

---

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ١٧٩. وج ٣ ص ٣٠٤، ٣١٧، ٣١٨.
(٢) المصدر السابق. ج ١ ص ٧٣٨، ٧٣٩.

من الاعتقال ! . . . ويكتب إلى رشيد رضا : « إن السلطان لا يستطيع حبسي لو أراده، وهو يعلم عجزه عن ذلك حق العلم ، ولذلك أسباب لا أحب ذكرها الآن . . . »[1] .

ويعود من جديد إلى إعلان رأيه في السلطان عبد الحميد ، فيقول لرشيد رضا : « إن أخوف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين ، لا لإدارتهم ، فإن إصلاح الادارة من بعده يسهل إذا كانت الأخلاق صالحة ، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة ، ومتى فسدت الأخلاق فإن إصلاحها لا يسهل إلا بعشرات من السنين ، كما جربنا في أنفسنا . . . فإن إسماعيل باشا أفسد الادارة وأفسد الأخلاق ، فلما وجدنا ريح الحرية وأردنا أن ننهض بالاصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا لا فساد الادارة ، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التي أبيح لنا فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاجتماع كافية لأن نرتقي فيها ونكون أمة . . . »[2] .

---

(١) ترجع هذه الأسباب إلى أن الأستاذ الإمام كان قد توقع ما حدث له في الاستانة، فحمل من السلطات الانكليزية في مصر خطاباً يستطيع بواسطته سفير انكلترا في الاستانة أن يتدخل لدى الدولة العثمانية لانقاذه من الخطر الذي يتعرض له هناك، وذلك باعتباره موظفاً في الحكومة المصرية.

(٢) المصدر السابق ـ ج ١ ص ٧٣٦ .

وهكذا شهدنا ذلك الموقف الأصيل للأستاذ الإمام من السلطنة العثمانية وتسلطها على غير الأتراك من الأجناس والقوميات باسم الاسلام وجامعة الملة والدين . كما شهدنا تلك المواقف التي اضطرته الى إعلان ما يخالف موقفه هذا الأصيل .. ولقد كان ضرورياً أن نعرض الصورة المتكاملة لموقفه هذا ، وأن نتناول ما تناقض من جوانبه ، مفسرين ذلك التناقض بواسطة الظروف ، والملابسات التي أحاطت به ودعت إليه وصنعته ، لأن هذه هي ميزة الدراسة التي لا تتوفر إلا على ضوء الأعمال الكاملة للمفكر، والتي تبرأ من عيب النظرة وحيدة الجانب التي تأتي ثمرة للاعتماد على جزء من أعماله دون باقي الأجزاء ، أو فترة تاريخية من حياته دون باقي الفترات ، والتي لا يستطيع أصحابها الحل ولا التفسير لما يوجد من تناقض وتضارب لدى المفكر الواحد إزاء القضية الواحدة .. كان ذلك ضرورياً بعد أن أتاحت لنا أعمال الأستاذ الإمام الكاملة أن نرى موقفه المتكامل من قضية الجامعة الاسلامية وما دار حولها من جدل ، وما قدم لتفسير شعارها من مفاهيم .

* * *

لكن ... هناك نفراً من «العلمانيين» ـ الذين يحبذون فصل الدين عن الدولة ـ ونفراً من « الاسلاميين » ـ أهل الجمود الذين يحسبون الاسلام كهانة ثيوقراطية ـ يحسبون ـ كلاهما ـ رغم اختلاف المواقع والمنطلقات أن إنكار الأستاذ

الإمام « للسلطة الدينية » إنما يعني أنـه قد حبـذ العلمانيـة الغربية ، وفصل الدين عن الدولة . ومن « الاسلاميين » من يتهمه ـ بناء على هذا الظن ـ بتطويـع الاسلام للعلمـانية الغربية؟! . .

لكن الحقيقة هي أن إنكار الرجل « للسلطة الدينية » ، والذي يمثل الموقف الحق للاسلام الحق ، لا يعني إنكاره لـ « ضرورة الدولة الاسلامية » ، كما أنه لا ينفي تأكيده على أن الاسلام « دين » و« دولة » ، لكنها دولة « مدنية ـ إسلامية » ! . . فهو بعد أن ينفي تهمة « الكهانة والسلطة الدينية » عن الاسلام ، يقول : « لكن الاسلام دين وشرع ، فقد وضع حدوداً ، ورسم حقوقاً ، وليس كل معتقد في ظاهر أمره بحكم يجري عليه في عمله ، فقد يغلب الهوى ، وتتحكم الشهوة ، فيغمط الحق ، ويتعدى المعتدي الحد . فلا تكمل الحكمة من التشريع للأحكـام إلا إذا وجدت قـوة لإقامـة الحـدود ، وتنفيـذ حكم القـاضي بـالحق ، وصـون نـظام الجماعة ، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عـدد كثير ، فلا بـد أن تكـون في واحـد ، وهـو السلطان أو الخليفة »[1] .

ثم يتحدث عن براءة الاسلام من كل من « السلطة

---

(1) المصدر السـابق . جـ ٣ ص ٢٨٧ .

المدنية » ومن « العلمانية » كليهما ، فيقول : « لقد ظهر الاسلام ، لا روحيا مجرداً ، ولا جسدانيا جامدا ، بل إنسانيا وسطاً بين ذلك ، آخذاً من كل القبيلين بنصيب ... ثم لم يكن من أصوله « أن يدع ما لقيصر » ، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله ، ويأخذ على يده في عمله ... فكان الدين بذلك عند أهله كمالاً للشخص ، وألفة في البيت ، ونظاماً للملك ... فإن شاء قائل أن يقول : إن الدين لم يعلمهم التجارة ولا الصناعة ولا تفصيل سياسة الملك ، ولا طرق المعيشة في البيت ، لم يسعه أن ينكر أنه أوجب عليهم السعي إلى ما يقيمون به حياتهم الشخصية والاجتماعية ، وأوجب عليهم أن يحسنوا فيه ، وأباح لهم الملك ، وفرض عليهم أن يحسنوا المملكة »[1]!

---

(١) المصدر السابق. جـ ٣ ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

المسألة الاجتماعية

[في القرآن الكريم، يضيف الله الأموال إلى الجميع، لا إلى الفرد ـ في أغلب الآيات ـ للتنبيه على تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها. كأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم... ولقد أغفل أكثر الناس هذه الحقوق العامة، لما فيها من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة...]

محمد عبده

خلال ثلاثة أشهر (من ديسمبر سنة ١٨٩٩ م حتى ٢١ فبراير سنة ١٩٠٠ م) شهدت مصر أكبر وأطول اضراب قام به عمالها ضد الشركات الرأسمالية الاستغلالية ـ التي كان الأجانب يسيطرون على معظمها ـ وهو الاضراب الذي عرف يومئذ « باعتصاب » (لفافي السجائر) ... فلقد شارك فيه ما يزيد على ٣٠,٠٠٠ من العاملين بصناعة السجائر، وخاصة في شركة « مانوسيان » .

ويجمع الذين يؤرخون لحياة الطبقة العاملة المصرية على أن هذا « الاعتصاب » (الاضراب) كان أبرز المعالم التي قادت الطبقة العاملة في طريق التنظيم ، فسلكت طريق « الجمعيات » (النقابات) ... ومن ثم تحول هذا التاريخ إلى فجر يؤرخون به ظهور النقابات العمالية في بلادنا .

ولكن الأمر الذي لم يلتفت إليه الدارسون حتى الآن هو أن هذا الاضراب قد هز كيان الحياة الاجتماعية المصرية من الأعماق .. فتناولته بالحديث والتحليل والتعليق ... ثم امتد

الحديث إلى أسبابه العميقة والكامنة في طبيعة الظلم الاجتماعي الذي هو من طبيعة النظام الرأسمالي القائم على « مبدأ الاستفراد Individualism » . . ومن ثم طرحت ، ولأول مرة في تاريخنا ، قضية : صلاحية النظام الرأسمالي لبلادنا ، وهل « مبدأ الاستفراد » القائم على تقديس حرية « التجارة والصناعة والعمل » يصلح كطريق لنمو وترقية « الأمم الضعيفة » الواقعة تحت سلطان الامتيازات الأجنبية والتأثيرات الاستعمارية ؟ ؟ . . أم أن هذا المبدأ لا يصلح لنا . . وأن طريقنا يجب أن يكون معتمداً على تدخل الدولة في الاقتصاد ، ومساندة جماهير « العملة » (العمال) . ونبذ مبدأ الاستفراد القائم على سنة (تنازع البقاء) ؟ ؟ .

أي أن هذا الاضراب الذي استقبل به العمال المصريون مطلع القرن العشرين ، ليس حدثاً تؤرخ به نشأة حركتهم النقابية فقط . . وإنما هو حدث هام يجب أن تؤرخ به ربط « المسألة الاجتماعية » والظلم الاجتماعي بالنظام الرأسمالي وطبيعته الفردية . . وبدء التفكير المصري في طريق غير رأسمالي ، تقف فيه السلطة والدولة إلى جانب الجماهير . . ذلك التفكير الذي بدا يومئذ جنينياً ومتواضعاً ، والذي أصبح اليوم الفلسفة الشعبية والرسمية للمجتمع الذي نعيش فيه . . .

الطلقة الأولى ضد الرأسمالية

فبينما حاول البعض حصر المناقشة يومئذ حول «الاعتصاب» (الاضراب)، ومدى حق العمال فيه .. ونظرت إليه أوساط اجتماعية وفكرية كثيرة باعتباره «بدعة أوروبية» انتقلت إلى بلادنا في ركاب العمال الأجانب الذين يعملون في الشركات .. وهاجمته لذلك أوساط كثيرة ومتباينة الموقع والهدف، من تيار (المقطم) - الانكليزي - إلى (اللواء) - الوطني - إلى (الأهرام) - الذي كان يوازن بين مختلف الاتجاهات ويستفيد من جميعها .. بينما تناوله البعض من هذه الزاوية، وبهذا المستوى، نجد أقلاماً واعية قد «أبصرت أن أصل العلة ومكمن الداء هو في فلسفة النظام الرأسمالي القائمة على مبدأ: «دعه يعمل، دعه يمر» .. وهو المبدأ الذي يتستر خلف واجهة الحرية السياسية والقانونية، كي يجعل الحرية فقط للأقوياء، «فالقوي يقوم ويزداد قوة، والضعيف يسقط ويزداد انحطاطاً وسقوطاً» كما يقول «فرح أنطون» في مجلة (الجامعة) عن هذه القضية في ذلك التاريخ؟! ...

ولقد عرض فرح أنطون هذه القضية يومئذ لا باعتبارها مسألة مصرية خاصة بمصر أو ببلاد الشرق، وإنما عرض لها باعتبارها قضية العصر كله والمجتمع الانساني بأسره، وذلك «... إن النزاع القائم الآن في العالم المتمدن، في أوروبا

وأميركا ، إنما أصله سبب واحد ، وهو : أن التجارة حرة وكذلك الصناعة والعمل فالصانع مطلق الحرية في أن يعمل أو أن يعتصب (يضرب) ، كما أن صاحب الصناعة أو التجارة مطلق الحرية في أن يقبله أو لا يقبله في صناعته وتجارته » . . ثم يمضي فسرح انطون ليحـدد دور السلطة السياسية (الحكومة) ، وكيف أنها تقوم عملياً بخدمة « أصحاب الأعمال ضد « العملة » (العمال) متسترة بقناع « الحرية » هذا . . . فيقول : « إنه إذا قام نزاع بين العملة وأصحاب الأعمال لم يكن للحكومة من وظيفة غير (حماية الأشخاص والنظام) ويدخل تحت ذلك ثلاثة أمور :

١ ـ حفظ الأمن والنظام في الشوارع إذا وقع من العملة اعتداء .

٢ ـ حماية المعامل إذا اعتدى عليها العملة المعتصبون .

٣ ـ حماية العملة الذين يريدون العمل حين يكون رفاقهم معتصبين .

وفيما خلا هذا لا تتداخل الحكومة بين أصحاب الأعمال والعمال في شيء ، إذ ليس ذلك من وظيفتها ، كما يقولون » وفرح انطون يكشف بحديثه هذا زيف أسطورة حياد الحكومة بين العمال وأصحاب الأعمال ، وذلك عندما نجد أن عملها لا يخرج عن حماية أصحاب الأعمال ومعاملهم (مصانعهم)

وعملائهم ، حمايتهم من العمال المظلومين المضربين ... ثم يمضي ليقول صراحة : إن وجهة النظر التي ترفض تدخل الحكومة في هذه النزاعات ، وتعارض « التحكيم » بين الأطراف المتنازعة ، هي وجهة نظر أصحاب الأعمال ، تنطق بها ألسنة الحكام « فالذين يقولون ذلك هم أصحاب الأعمال . أما العمال فيطلبون منها (الحكومة) المداخلة ، ولا عجب ففيها مصلحة الضعيف وعلى المداخلة وعدم المداخلة تدور الحرب الاجتماعية في كل مكان »[1] .

ثم يمضي فرح أنطون إلى ما هو أبعد من هذا ، فيطرح قضية : عدم صلاحية النظام الرأسمالي لبلاد ضعيفة كمصر ، مثقلة بالامتيازات الأجنبية وما تبعها من سلطان وضغوط .. ويقول : إن صلاحية هذا النظام لبعض البلدان القوية المتقدمة لا يعني صلاحيته للبلاد الضعيفة ، (التي نعبر عنها اليوم بالنامية) ؟ ! . فيكتب في (الجامعة) يقول : « إن حكومة مصر والأمة المصرية تنادان اليوم بذات المبدأ الذي تسير به انكلترا نفسها ، وهو « مبدأ الاستفراد » ، فالقوي يقوم ويزداد

---

(١) الجامعة ج ٤ أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م . باب تذكارات مصر والشام (مقال محمد عبده ورأيه في المسألة الاجتماعية) . وهو حكاية لما حدث قبل ست سنوات من ذلك التاريخ .

قوة ، والضعيف يسقط ويزداد انحطاطاً وسقوطاً . وهذا ما جعل أحد المستشارين الانكليز السابقين يقول في مقدمة كتاب نشر في العام الماضي قولاً في غاية النزاهة والانصاف ، وهو أن الأمة المصرية الضعيفة اليوم يجب لترقيتها ترقية حقيقية أن تساس بحكومة (أبوية) ، يعني حكومة تعتني بالشعب الضعيف اعتناء الأب بأبنائه ، وترفعهم إليها بدل تركهم في ضعفهم يخبطون خبط عشواء ، بلا مرشد ولا ساعد فالحكومة الاستقرادية Individualist تصلح للشعوب القوية القادرة على احتمال سنة (تنازع البقاء) . فيزداد أفرادها الأقوياء قوة تكافىء الخسارة التي تعود على الأمة من زيادة ضعف الضعفاء ، ولكنها لا تصلح لسياسة الشعوب الضعيفة ، خصوصاً إذا كانت امتيازات وتأثيرات كالامتيازات الأجنبية والتأثيرات الفعالة تجعل القوة والسيادة في غير أيدي أهالي البلاد ! ... »[1] .

وهكذا سجل فرح أنطون بكلماته هذه أول صفحة في الأدب السياسي والاجتماعي بمصر تطرح هذه القضية ، قضية النظام الاجتماعي ، وفلسفة الرأسمالية ، على هذا المستوى الناضج ، وبهذا التفكير العلمي المدروس .

---

(١) المصدر السابق ج ٢ في ١٥ يوليو سنة ١٩٠٦ م .

موقف كرومر من القضية

وعلامات الاستفهام هذه التي ثارت من حول صلاحية النظام الرأسمالي لمصر و«للأمم الضعيفة» . . . والاعتراضات التي قدمها بعض الكتّاب ، وفي مقدمتهم فرح أنطون ، لم تقف عند حدود الأوساط الفكرية والصحفية ، ولم تكن مجرد ترف فكري وقضايا نظرية بعيدة عن مواقع السلطة والحكومة في ذلك الحين .

فلقد طرحت القضية يومئذ أمام الحكومة . . . واضطرت أحداث الاضراب الكبير الذي قام به «لفافو السجائر» اضطرت اللورد كرومر ، عميد الاحتلال الانكليزي بمصر ، إلى أن يدلي برأيه في الموضوع . . . وكان ذلك جواباً منه عن كتاب رفع إليه يطلب من الحكومة التدخل لإنصاف العمال المضربين من أصحاب الأعمال ، وحماية حقوقهم ومصالحهم المشروعة عن طريق زيادة أجورهم وخفض ساعات العمل الطويلة التي يعملونها والتي كانت تصل في بعض الشركات إلى أربع عشرة ساعة في اليوم الواحد؟!

وبالطبع وقف اللورد كرومر ضد تدخل الدولة في هذا النزاع ، ورفض القيام بأي لون من ألوان التحكيم بين طرفي النزاع بحجة ، أن التحكيم لا يجوز إلا بناء على رضى الطرفين وطلبهما . . . ولما كان أصحاب الأعمال ضد هذا المبدأ فلا يجوز للحكومة الدخول ولا التدخل في هذا الموضوع .

ويكتب فرح أنطون ليسجل هذه الواقعة الهامة، وليفضح منطقها وفلسفتها، فيقول: «انه «لما وقع اعتصاب عملة السكائر في مصر، وكاد الاعتصاب يخل بالأمن العام، أجاب اللورد كرومر، وكيل انكلترا السياسي في مصر، على كتاب سئل فيه رأيه: أن الحكومة لا وظيفة لها سوى حماية حرية الصناعة، وحرية العمل، وحفظ الأمن.. إلا إذا اتفق الفريقان المختلفان على تحكيمها»... ويمضي فرح أنطون ليفضح منطق كرومر هذا فيقول: «ولكن أصحاب الأعمال لا يحبون هذا التحكيم، لأنهم يعتبرونه مداخلة في شؤونهم ومصالحهم الخصوصية»[1]... وهو بذلك يضع النقط على الحروف، ويقدم منطق كرومر باعتباره منطق السلطة الملتزمة بفلسفة النظام الرأسمالي المعادي لمصالح جماهير الشعب المصري في ذلك الحين..

البحث عن وسائل المقاومة

ولكن المعركة لا تنتهي بموقف اللورد كرومر هذا، والقضية الفكرية التي أثارها الظلم الاجتماعي الواقع على العمال لم تتراجع بموقف الحكومة ضد التحكيم وإنصاف العمال... فيمضي فرح أنطون ليتلمس الأسانيد الفكرية

---

(١) المصدر السابق، ج ٤ في أول سبتمبر سنة ١٩٠٦م.

التي تعارض فلسفة الرأسمالية هذه، ويبحث عن المواقف والنصوص التي علها أن تكون في تراث هذه الأمة، والتي تنتصر لمبدأ التحكيم، وتدخل الدولة والحكومة لإنصاف الطرف الضعيف والمظلوم من طرفي الصراع والنزاع...

ولقد تصادف في ذلك التاريخ أن حدث إضراب من عمال أحد الموانىء الفرنسية بالجزائر، وأخذت الصحافة الفرنسية في الحديث عن نفس القضية ـ قضية النظام الرأسمالي وفلسفته، ومشروعية تدخل الدولة للتحكيم وإنصاف العمال، حتى وان رفض ذلك أصحاب الأعمال. ووقعت في يد فرح أنطون مقالة لأحد الاقتصاديين الفرنسيين الذين يرون ضرورة تدخل الدولة، وفيها يستدل بأن « الشريعة الاسلامية قد حلت هذه المشكلة حلاً جميلاً، فإنها توجب على الحكومة المداخلة بين أصحاب الأعمال والعمال والتحكيم بينهما... ».

وتأكد فرح أنطون من أنه قد عثر على شيء هام جداً يستطيع به أن يعارض فلسفة النظام الرأسمالي القائمة على « الحرية »، التي تحولت في التطبيق والواقع إلى سلاح في أيدي الأقوياء وحدهم ضد جماهير الضعفاء ـ خصوصا ونحن في مجتمع مسلم تستطيع فيه آراء إسلامية كهذه أن تكون سلاحاً فعالاً بيد الذين يناضلون ضد الرأسمالية ويطلبون للتقدم والرقي طريقاً غير رأسمالي في التنمية والاقتصاد... وكتب

فرح أنطون معلقاً على قول الاقتصادي الفرنسي هذا يقول: «إنه إذا كان ذلك القول صحيحاً، وكانت أوروبا تطلب اليوم «إيجاب التحكيم» بين الفريقين، حلاً للمسألة الاجتماعية، فإنه يحق للشريعة الاسلامية أن تفتخر بأنها تقدمت أوروبا بهذا الحل المعقول.... »[1].

ولكن فرح أنطون لم يكن يستطيع أن يتقدم إلى المجتمع المصري المسلم بحديث الاقتصادي الفرنساوي، باعتباره رأي الاسلام، ففي مصر علماء للدين، ومفتي الديار المصرية يومئذ هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وكل الأوساط الاسلامية كانت قد أجمعت يومئذ على أنه أحد الأئمة المجتهدين.. فلا بد إذاً من أن يتقدم إليه فرح أنطون فيسأله رأي الاسلام في هذا الموضوع، خصوصاً وأن فرح أنطون قد اجتهد في البحث عن الأسانيد الاسلامية التي استند إليها الاقتصادي الفرنسي في تقريره لهذا المبدأ، ففشل، فقرر استفتاء الشيخ محمد عبده قائلاً: «وبعد أن بحثنا في كل المصادر التي لدينا، ولم نهتد إلى أثر هذا المبدأ، بعثنا نستفتي الأستاذ المفتي فيه....».

فتوى الأستاذ الإمام

وعندما وصل خطاب فرح أنطون إلى الأستاذ الإمام،

---

(١) المصدر السابق، نفس الجزء.

كانت تحيط بهذا الخطاب وبهذا الاستفتاء ظروف وملابسات تجعل منه قضية ذات أهمية خاصة ، وعلى جانب كبير من الحساسية ، وتكتنفها المخاطر والأشواك من مختلف الجهات . .

فلقد كان للأستاذ الإمام خصوم يتلمسون إدلاءه ببعض الآراء الحرية والعصرية كي يشنوا ضده الحملات ويلفقوا عليه الاتهامات . . . ولم يكن هؤلاء الخصوم يتورعون حتى عن التحالف مع « الشيطان » ضد الأستاذ الإمام ؟ ! ويكفي أن نعلم أن أكثر مشايخ الأزهر محافظة وتعصبا قد ذهبوا إلى فرح أنطون يوم حدثت بينه وبين الشيخ محمد عبده مناظرة حول « ابن رشد وفلسفته » وحول موقف كل من الاسلام والمسيحية من حرية البحث العلمي والعلماء ، ذهبوا إلى فرح أنطون يعرضون تأييده ضد المفتي ، رغم أن المفتي كان ينتصر للاسلام ، وأن فرح أنطون كان يرى أن المسيحية أوسع صدراً من الاسلام بالنسبة للعلم والعلماء .

ولقد كان اللورد كرومر قد أدلى برأيه في القضية التي يستفتي فيها فرح أنطون ـ ومن ثم فإن الادلاء برأي يناقض رأي كرومر قد يكون فرصة لخصوم الإمام كي يوقعوا بينهما في وقت كان الإمام ـ لأسباب كثيرة ـ يستثمر وفاقه مع كرومر ضد خصومه الكثيرين ، وفي سبيل آمال في الاصلاح اعتقد أن تحقيقها رهن بهذا الوفاق .

كما كان مجيء هذا الاستفتاء من فرح أنطون مدعاة أخرى لحذر الأستاذ الإمام، فبينهما ما يشبه الجفوة والقطيعة منذ المناظرة التي دارت حول ابن رشد وفلسفته وقضية الاضطهاد في النصرانية والاسلام.

كما أن حساسية هذه القضية وأهميتها كانت داعية لأن يحسب المفتي ألف حساب قبل الادلاء فيها برأي يغضب الأغنياء . . .

ولكن جميع هذه الأسباب لم تجعل الأستاذ الإمام يتأخر عن الادلاء برأيه في القضية . . . قضية رأي الاسلام في مشروعية تدخل الدولة في الاقتصاد، والتحكيم بين العمال وأصحاب الأعمال . . . فبعث إلى فرح أنطون بفتواه التي تعد أول فتوى إسلامية تقرر أن روح الاسلام ضد الفلسفة الفردية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي، وأن روح هذا الدين توجب على الحكومة التدخل في الشؤون الاقتصادية لمصلحة جماهير المحكومين، سواء أكان ذلك بإقامة الصناعات وإدارتها، أم بتحديد أسعار السلع التجارية، أم بإنصاف العمال عن طريق رفع أجورهم، أو تقليل ساعات عملهم، أو بالأمرين جميعاً؟! . . وحول هذه القضايا الهامة تقول كلمات الأستاذ الإمام في فتواه: إنه «يوجد في أصول الأحكام الاسلامية:

أن القيام بالصناعات من فروض الكفاية، أي يجب على

الأمة أن يكون منها من يقوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة ، أو للدفاع عن حوزتها ، فإذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورة والحرج عن الناس .

وكذلك إذا تحكم باعة الأقوات ورفعوا أثمانها إلى حد فاحش وجب على الحاكم ، في كثير من المذاهب الاسلامية ، أن يضع حداً للأثمان التي تباع بها . وهكذا يدخل الحاكم في شؤون الخاصة وأعمالهم إذا خشي الضرر العام في شيء من تصرفهم .

فإذا اعتصب العمال في بلد ، وأضربوا عن الاشتغال في عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضي إلى شمول الضرر ، كان للحاكم أن يدخل في الأمر ، وينظر بما خوله من رعاية المصالح العامة ، فإذا وجد الحق في جانب العمال وأن ما يكلفون به من قبل أرباب الأموال مما لا يستطاع عادة ، ألزم أرباب الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل ، أو بهما جميعاً . . . »[1] .

* * *

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ج ١ ص ٦٧٤

ولقد أدركت جميع أطراف الصراع يومئذ أهمية هذه الفتوى وخطورتها ، خصوصاً وأنها قد جاءت مرتبطة بقضية اجتماعية مثارة بسبب الاضراب الشهير الكبير والطويل الذي قام به « لفافو السجائر » في مصر يومئذ . . . فهي إذاً ليست رأياً نظرياً مجرداً ، وإنما هي موقف من الصراع الاجتماعي انحاز فيه الأستاذ الإمام ـ مع الاسلام ـ إلى جانب العمال ضد أصحاب الأعمال ، وانتصر فيه لمبدأ التحكيم ، وتدخل الدولة في الصناعة والتجارة ، وتقليل ساعات العمل ورفع الأجور . . . كما أنه كان إعلاناً صريحاً بأن المفتي يقف الموقف الذي يراه والذي يرى فيه التحقيق العصري المستنير لمبادىء الاسلام ، حتى ولو أغضب ذلك وعارض رأي وموقف كرومر عميد الاحتلال الانكليزي بمصر في ذلك الحين . . .

ويكتب فرح أنطون ليلفت النظر إلى أهمية هذه الفتوى فيقول : « فأنت ترى أهمية هذا القول وخطورته ، خصوصاً ما جاء فيه عن حكم الحاكم بالزيادة في الأجر ، والنقص في مدة العمل ، وهذا القول مناقض كل المناقضة لمبدأ اللورد كرومر . . . وقريب من المبدأ الذي أشار إليه الاقتصادي الفرنسوي . وعلى ذلك كان في مصر سلطتان متجاورتان متناقضتان : السلطة المدنية التي تنادي بفم اللورد كرومر بمبدأ Individualist والسلطة الدينية التي تنادي بمبدأ التعاون . . . » .

كما يذكر فرح أنطون أن بعض خصوم الأستاذ الامام قد حاول إثارة معركة فكرية ضده بسبب هذه الفتوى ، وأن أحد شيوخ العلم الذين يترددون على الأزهر ويحررون الجرائد كتب مقالة أولى في إحدى الجرائد السورية اليومية « معلناً أنه سيشن حملة للرد على الأستاذ الإمام . . . » ولكن صاحب الجريدة قد تدارك الأمر فأوقف الجدل في هذا الموضوع . . . « وسد هذا الباب »[1] .

* * *

ونحن عندما نقدم هذه الصفحات المشرقة من تاريخ نضال أمتنا وفكرها المتقدم على طريق العدالة الاجتماعية ، قد تبدو هذه الكلمات والمواقف لبعض المعاصرين أقل من حجمها الحقيقي ، غير أن ربطها بعصرها وظروفها وملابساتها يجعل منها منارات عكست في حياتنا الفكرية ، والنضالية أضواء شديدة التوهج واللمعان ، وذلك عندما تحدت قيم عصرها المتخلفة ، وقوانينه البالية ، ومؤسساته الظالمة ، ورسمت للفكر والعمل طريق المستقبل على درب العدالة وتحرير الانسان . . . ويكفي أن نعلم أن نضال العمال قد استمر في سبيل مبدأ « التحكيم » حتى انتصر في قرار مجلس الوزراء الذي صدر في ١٨ أغسطس سنة ١٩١٩ بانشاء (لجنة التوفيق) بين العمال

---

(١) الجامعة ج ٤ في أول سبتمبر سنة ١٩٠٦ م .

وأصحاب الأعمال[1] .. وأن نضال شعبنا قد استمر في سبيل تدخل الدولة في الاقتصاد لمصلحة الجماهير العريضة حتى انتصر هذا المبدأ تطبيقياً ونظرياً، وأصبح عقيدة للدولة وفلسفة للمجتمع منذ سنة ١٩٦١ م ...

أغنياء ... وفقراء ... ولكن ...

فهذه الفتوى الاجتماعية البالغة الأهمية ، التي حدد فيها الأستاذ الإمام موقف الاسلام من المسألة الاجتماعية والصراع الاجتماعي عندما احتدم بمصر في مطلع هذا القرن وأثاره أو فجره صراع الطبقة العاملة المصرية وإضرابها الكبير ... هذه الفتوى تلفت الأنظار إلى أهمية البحث عن الموقف الاجتماعي المتكامل للأستاذ الإمام ، وتشير إلى ضرورة بحث هذه الصفحة من صفحات فكر الرجل ، وهي صفحة لم تبحث ولم تجل حتى الآن ، على كثرة ما كتب عنه من بحوث ودراسات وما صدر حول فكره من كتب للعامة والخاصة ، وما قدم حول آرائه ومواقفه من رسائل في عدد كبير من الجامعات بعدد كبير من البلاد ! ...

والموقف المتقدم الذي اتخذه الأستاذ الإمام في هذه الفتوى من « المسألة الاجتماعية » ، وانحيازه ـ مع الاسلام ـ

---

(١) انظر مجلة (الطليعة) عدد مايو سنة ١٩٦٥ م ص ١٥١ ، ١٥٢ .

إلى صف العاملين ضد الرأسمالية والرأسماليين ، لا يصح أن يقودنا إلى المبالغة في موقع الرجل الفكري ، فنحمله ما لا يحتمل ، وننسب إليه أكثر مما آمن به في هذا المقام . فالرجل لم يكن اشتراكياً بمقاييس عصرنا الراهن عن الاشتراكية العلمية ، كما أن الكثير من مفاهيمنا عن الطبقات وصراعاتها ، وقوانين هذه الصراعات ، لم تكن في حسبانه ولا في عقله ، عندما كان يفكر ويصدر آراءه وفتاويه ، لأن هذه المفاهيم لم تكن قد استقرت ولا انتشرت في المجتمع الذي عاش فيه . . . ولكنه في ذات الوقت لم يكن بعيداً عن أصول القضية وجذورها والأسباب التي تدفع بها إلى الظهور ، ولم يكن بعيداً أيضاً عن الموقف الاجتماعي الواضح والمحدد من هذه الأسباب والجذور . . . فما هي إذن أبعاد هذا الموقف الاجتماعي الذي وقفه الرجل ؟ ؟ . . وما هي ملامح فكره الاجتماعي على وجه التحديد ؟ ؟ .

عندما فتح الرجل عينيه على حياة مصر الاجتماعية أبصر الواقع الذي قسم شعبها إلى : أغنياء ، وفقراء ، وكان يعتقد يومئذ أن واجبات العمل القومي ملقاة على عاتق الأغنياء دون الفقراء ، لأن هؤلاء الأغنياء هم « أصحاب المصالح الحقيقية » في البلاد ، ومن ثم فإن أية مخاطر يرمي بها الأجنبي هذه البلاد إنما يضار منها الأغنياء ، أما الفقراء فليس لديهم ما يفقدونه في هذا الصراع القومي الناشب بين المصريين وبين الأجانب الطامعين . . أي أنه لم يكن من أنصار اعتبار الأغنياء

« أصحاب المصالح الحقيقية » في مصر ، بهدف تقرير هذه الحقيقة توطئة لاستنفار هؤلاء الأغنياء بخيرات هذه البلاد ، وإنما كان يقرر هذا الواقع كي يرتب على هؤلاء الأغنياء كل الواجبات في الصراع الناشب ضد الأجانب في ذلك الحين . .

وإن كنا نعترف بأن هذا الجانب الايجابي من فكر الرجل وموقفه قد اقترن - وكان لا بد له أن يقترن - بسلبية هامة تمثلت في ضعف إيمانه بالجماهير الفقيرة ، وقلة ثقته فيما يمكن أن تصنعه هذه الجماهير في أحداث هذا الصراع مع الطامعين في البلاد . . . وهو يكتب حول هذا الموقف في المرحلة الأولى من حياته فيقول : إنه « يوجد كثير من ذوي الثروة واليسار ، وهم المتمتعون بخير البلاد ، وهم الذين ينبغي أن يطلبوا لها رفعة الشأن ومنعة الجانب ، لأن الأعين الغادرة محملقة إليهم ، طالبة انتزاع ما بأيديهم ، وإن تسلط الدخلاء عليها ، وتلاعب الأيدي المتغلبة بأمورها ، يضر بأولئك الأغنياء أولاً وبالذات ، ولا يضر غيرهم من الفقراء إلا ثانياً وبالعرض ، بل ربما لا يصل الضرر إلى الفقراء الذين هم صنف العملة والصناع أصلاً ، فإن الأنظار لا ترمق إلا ذوي الاعتبار ، فهم منتهى الأطماع » .

ثم يمضي الأستاذ الإمام ليرتب على تقييمه هذا تلك الواجبات التي دعا الأغنياء للنهوض بها إزاء العلم والتعليم ، إذ هما السلاح الذي يحاربنا به الأعداء ، والذي لا بد من التسلح به كي تصد مصر عن نفسها ومصالحها هذا الهجوم ،

فيتحدث إلى الأغنياء ، ويتحدث عن واجباتهم ، فيقول : إن «الأمة ذات البسطة في الأفكار والمهارة في المعارف هي الأقوى سلطاناً والأقوم سياسة ، وهي الغالبة على سواها من الأمم .. ألم يقفوا على الأسباب التي أعدها غيرنا .. ثم اندفع إلينا لا ندري ماذا يريد أن يصنع بنا ؟ ! . . . أفلا يفقهون أنهم إن لم يكونوا نصراء لجيش العلم أصبحوا على شفا الخطر ؟ !»[1].

ولكن إقرار الأستاذ الإمام بهذا الواقع الاجتماعي الذي قسم المجتمع إلى أغنياء وفقراء ، لا يعني رضاءه عن هذا الواقع ، ومن ثم لا يعني دعوته إلى بقاء هذا الواقع قائماً دون تغيير .. فهو أولاً قد اتخذ موقفاً واضح العداء للنظام الطبقي الوراثي ، الذي يصبح فيه الانسان غنياً لأنه ورث الغنى ، أو فقيراً لأنه ورث الفقر ، وتحدث عن البلاد التي اتخذ فيها النظام الطبقي شكلاً ثابتاً ارتبط بالوراثة والنسب والسلالات ، فانتقد هذه البلاد وتلك النظم ، عندما قال : إنه «في كثير من البلاد التي لا عناية لها بشأن الفضائل . . . لا ينزل الواحد فيها منازل الشرف إلا إذا كانت له من أبيه أو من متبوعه جهة الشرف ، ثم إن صاحب الجاه والشأن الرفيع لا يسقط من مقامه ، فإن جاهه هو الحافظ له ، وشأنه هو الذي يقدم أبناءه وحواشيه إلى مثل مقامه ، وإن كان فاقداً لكل فضيلة ، وخالياً

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ٣ ص ٤٥ ، ٤٦ .

من كل صفة إنسانية ، فتكون الطبقات في مثل هذه البلاد على الدوام ثابتة أفرادها على حال واحد في أزمنة كثيرة ، فالفقراء يبقون على فقرهم ، والأغنياء يدومون على غناهم ، وقليل أن يصير الفقير غنياً ، ويلزم لذلك تمكن الاستبداد والظلم في نفوس الطبقات العليا ، وثبوت جرثومة العبودية والذل في قلوب الطبقات السفلى . . . وفي مثل هذه البلاد قد ينال بعض المستضعفين وآحاد الناس ومن لا شأن لهم رفعة شأن أو علو مقام ، ولكن لا من أسبابه الطبيعية . . . بل بوسائل التذلل والمداجاة ، وإظهار العبودية لمن فوقه ، ولزوم أعتابهم ، أو بأن ينتصب لجلب منافعهم الخاصة . فإذا دام على ذلك أزماناً رقوا له ، وأخذوا بيده ، فدرجوه في مراقي الشرف سلماً بعد سلم ، حتى يلحق بهم ، ويعد في حاشيتهم فيشرف بمثل شرفهم ، فبهذه الوسائل تنحرف القلوب . . . وتنعدم الرغبات في الفضائل[1] . . . . » .

وهذا الموقف الذي وقفه الرجل ضد النظام الطبقي الثابت والمتوارث ، منذ فجر عمره قد ظل وفياً له محافظاً عليه طوال حياته ، فعندما شرع في كتابة بعض الفصول في « ترجمته الذاتية » في سني حياته الأخيرة ، وتحدث عن « النسب » ودوره في توريث الفضائل قال : « إن النسب وحده ليس بالشيء ، يرفع ويخفض ، ولكن المعول عليه ، وما يصح أن يرجع الكرم

(١) المصدر السابق ، ج ١ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

إليه ، إنما هو ما يكون عليه المرء نفسه ، فإن وافق ذلك نسباً عالياً وحسباً تالداً كان أبلغ في الشرف وأعرق في الكرم ، وإلا فلن يبخس العامل عمله ، ولن يحرم أولئك الذي فاض عليهم الفضل الإلهي فرفع أنفسهم عما كان وضعهم آباؤهم ، فجعلهم بذاتهم أصولاً للكرم ، وأدواحاً ، للمجد ، بما أودع فيهم من الغرائز الفاضلة ، ووفقهم للأعمال الصالحة ، فمنهم يبتدىء الحسب ، وإليهم في القرون المنقبلة يرجع النسب »[1] .

فموقف الأستاذ الإمام هذا من النظام الطبقي الوراثي ، وهو الموقف الشديد العداء لهذا النظام ، يقودنا ويفضي بنا إلى معرفة سببه ، الذي يتمثل في إيمان الرجل بالعمل ، باعتباره القيمة الحقيقية التي تمنح هذه الحياة لذاتها الوحيدة والأصيلة ، فهو يقول : « من لا يذوق لذة العمل الاختياري لا يذوق لذة الراحة الحقيقية ، لأن الله تعالى لا يضع الراحة في غير العمل » ، ويتحدث عن بطالة الأغنياء ، وكيف « أن حب الراحة يوقعهم في تعب لا نهاية له ، وهو تعب البطالة والكسل ، أو العمل الاضطراري ! ... »[2] .

وهذا الموقف يقودنا إلى حقيقة أخرى هامة في فكر الرجل الاجتماعي ، ونظرته إلى عدالة هذا الانقسام الذي جعل

---

(١) المصدر السابق . ج ٢ ص ٣٢٥ ، ٣٢٦ .

(٢) المصدر السابق . ج ٤ ص ١٢٣ .

بعض المجتمع أغنياء وأغلبيته فقراء ، ورأيه في ثبات هذا الانقسام وجدارته بالبقاء . . . فهو يوافق على أن فقر الفقير يجري على سنة من سنن الله في المجتمعات بمعنى أن هذا الفقر له أسبابه المادية في سلوك الناس وظروف حياتهم ونظم مجتمعاتهم، وبالمثل غنى الأغنياء . . . وفي ذات الوقت يرفض أن يكون الفقر والغنى من سنن الله ـ فهي أوضاع اجتماعية تجري على سنن ، وليست في ذاتها سنناً وقوانين دائمة الثبات والبقاء ـ وفرق كبير بين الأمرين ، كما هو واضح للمتأمل في هذا الموضوع ـ ومن ثم فإن تغيير هذه الأوضاع الطبقية والأحوال الاجتماعية رهن بالجري على سنن أخرى أنفع وأصلح ، وهي أيضاً من سنن الله . . . وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام : « . . . وللفقر أسباب كثيرة ، منها : الضعف والعجز عن الكسب ، ومنها إخفاق السعي ، ومنها البطالة والكسل ، ومنها الجهل بالطرق الموصلة . . . الخ . . . الخ . . . والأغنياء متمكنون من إزالة بعض هذه الأسباب أو تدارك ضررها وإضعاف أثرها، كإزالة البطالة بإحداث أعمال ومصانع للفقراء ، وإزالة الجهل بالانفاق على التعليم والتربية . . . وإذا كان فقر الفقير إنما هو بالجري على سنة من سنن الله فإزالة فقره أو مساعدته عليه أو فيه إنما يجري على سنة من سننه تعالى أيضاً ، كما أن غنى الغني كذلك »[1] .

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٧٠٠ .

فهو يعترف بانقسام المجتمعات إلى : أغنياء وفقراء، ويرفض أن يكون التوارث مبرراً يضفي الشرعية على هذا الانقسام ، كما يرفض أن يكون هذا الانقسام سنة ثابتة الدوام والأبدية من سنن الله في المجتمعات ، ويرجع هذا الانقسام إلى أسباب مادية وبشرية ، وأهم من ذلك يعتبر تغيير هذه الأوضاع جرياً على سنن الله أيضاً في هذه المجتمعات ! . . وهناك نصوص كثيرة عند الأستاذ الإمام تقطع بأن هذا التغيير الذي كان يؤمل فيه إنما كان تغييراً لمصلحة الفقراء ، وليس لمصلحة الأغنياء ، فهو عندما يزور جزيرة « صقلية » ويشهد آثار ملوكها في العصور الوسطى ، يتحدث عن أحد هذه الآثار ، وهو قصر الملك الذي قام بقوت وعمل الفقراء ، يكتب متعاطفاً مع الفقراء ، فيقول : إن هذا القصر « باهر الزينة والأساس كسائر قصور الملوك في أوروبا أو في غيرها من البلاد الشرقية والغربية ، مما تنفق فيه الأموال بحساب ، وبغير حساب ، ولا شيء منها من كد الملك أو الأمير، وإنما هي من أموال الرعية وكسب الحفاة العراة ، الذين لا يجدون ما به يسترون ، ويشتهون لو أنفق على جدران أبدانهم ، وأركان أجسادهم جزء من المليون مما أنفق على حيطان تلك القصور وزواياها وسقوفها . . . ؟؟ ! . . . »[1]. وهو يقدم صورة منفرة لحياة البطالة والتعطل التي يحياها الأثرياء المتبطلون في

---

(١) المصدر السابق . ج ٢ ص ١٧٤ .

المجتمع ، فيقول : أن الناس يحسبون خطأ «أنهم مغبوطون سعداء بلذات الدنيا وشهواتها ، فيكون هذا الحسبان من آلات الفساد . . . ولو سبروا أغوارهم ، وبلوا أخبارهم ، لأدركوا أن ما هم فيه من ظلمة النفس وضيق العطن ، وفساد الأخلاق ينغص عليهم أكثر لذاتهم ، ويقذف بهم إلى الإفراط الذي يولد الأمراض الجسدية والنفسية ، ويثير في نفوسهم كوامن الوساوس ، ويجعل عقولهم كالكرة تتقاذفها صوالجة الأوهام ، وأن حب الراحة يوقعهم في تعب لا نهاية له ، وهو تعب البطالة والكسل أو العمل الاضطراري»[1].

بل إن الأستاذ الإمام يعتبر أن هذا الانقسام الذي حدث في المجتمع ، فجعل قلة منه أغنياء ، وأوقع أغلبيته في الفقر الشديد ، يعتبر ذلك انحرافاً عن «سنة الفطرة» تجب محاربته ، ويتحتم تقويمه ، وعندما يكتب إلى الفيلسوف الروسي «تولستوي» يمدح فكره الاجتماعي ، ويقول له : إنك قد «شعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة . . . وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء ، كان مدداً من عنايته للضعفاء والفقراء . . . »؟!

* * *

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ١٢٣ .

فكره الاجتماعي

ونحن إذا شئنا الانتقال من هذا الموقف الاجتماعي العام الذي وقف به وفيه الأستاذ الإمام موقف المتعاطف مع الفقراء، المناصر للعمل الاختياري، والمعادي لأسلوب حياة الأغنياء المتبطلين، ولنظام الطبقات المتوارث . . . إذا شئنا تجاوز هذا الموقف الاجتماعي العام طلباً لتصوره المحدد لما يجب أن يزول من هذا الواقع الاجتماعي وما يجب أن يكون . . . فإننا نستطيع أن نلتقي، من خلال نصوصه، بعدد من الأفكار العامة والمحددة . . . وذلك مثل :

أ ـ إيمانه بالتكافل بين الأمة، وضرورة «الجماعية» لحياة الانسان .

ب ـ اعتباره أن الظلم الاقتصادي هو أشد أنواع الظلم الذي يقع على الانسان من أخيه الانسان .

ج ـ تنبيهه إلى المخاطر التي تحدق بالمجتمعات من جراء تحكم سلطان رأس المال فيها .

د ـ تحديده لما يجب على الأثرياء في مجال الانفاق العام، ونظرته لطبيعة الملكية، وموقفه من الاشتراكية وعلاقتها بالاسلام .

وهي أفكار ومواقف حدد بها الأستاذ الإمام تصوره

للسلبيات التي يجب القضاء عليها ، والايجابيات التي يجب العمل لإقامتها وتثبيتها في حياة الناس الاجتماعية منذ ما يقرب من قرن من الزمان .

التكافل ..... والجماعية

والأستاذ الإمام يعبر بموقفه من هذه القضية عن رفضه للفلسفة الفردية المغرقة في فرديتها وينحاز إلى نوع من « الجماعية » يرى به المجتمع جسداً واحداً شديد الترابط والتأثير . . . فهو يعتبر أن طلب « النفع الخاص » لا يجب أن يكون على حساب « النفع العام » ، بل يجب أن يكون من طريق تحقيق « النفع العام » ، ويعتبر أن هذا المبدأ هو المحور الذي يجب أن يدور من حوله موقف الانسان ، بل يعتبره جوهر الفضائل المرغوب فيها ، فالفضائل « . . . هي الفضائل التي دونت لها كتب العلماء والحكماء ، وأثبتها الصديقون والسياسيون في مؤلفاتهم ، ويجمعها طلب النفع الخاص من طريق المنفعة العامة ، أي الوقوف في السعي لكسب المعيشة عند حد ما ينفع الجمعية المعنونة باسم واحد ، كمصر أو الشام أو أميركا ، أو ينفع لعموم نوع الانسان ، ولا يجلب ضرراً على أحد من المجتمعين، لا في العاجل ولا في الآجل ، إلا أن يتوقف عليه نفع جميعهم . . . »[1] .

---

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٣٢٤.

وهو يعتبر المزايا الاقتصادية والاجتماعية التي تعود على الانسان ثمرة للمجهود الجماعي للجماعة البشرية التي ينتسب إليها، وليست ثمرة لجهده الذاتي والفردي فقط، ذلك «أن الانسان إنما يكتسب المال من الناس بحذقه وعمله معهم، فهو لم يكن غنياً إلا بهم ومنهم، فإذا عجز بعضهم عن الكسب لآفة في فكره ونفسه أو علة في بدنه، فيجب على الآخرين الأخذ بيده، وأن يكونوا عوناً له، حفظاً للمجموع الذي ترتبط مصالح بعضه بمصالح البعض الآخر...»[1].

وهو لا يقصر ذلك الأمر على مجال الكسب الاقتصادي والمالي فقط، بل يراه قانون الكسب في كل مجالات الحياة ومناحيها، ذلك أن «الانسان عامل بالطبع، فإنه ما دامت له حياة فهو في حاجة إلى تقويمها، ولا محيص له عن أن يعمل لنفسه ولغيره، فإنه لا يستقل بما يكفي لحفظ بقائه، ولا بد له من الاستعانة بغيره، ولن يعينه الغير حتى يرى من عمله ما يعود عليه بمنفعة ما...».

الوقوف ضد الظلم الاقتصادي

وهذه النظرة الجماعية للنشاط الانساني، وللمزايا التي يحققها الفرد من خلال المجموع، والايمان بضرورة تكافل

(١) المصدر السابق، ج ٤ ص ١٦٣.

الأمة ، بل المجتمع الانساني عامة ، قد قادت الأستاذ الإمام إلى موقف شديد الحسم والوضوح ضد الظلم الاجتماعي الناشىء عن المظالم الاقتصادية والمالية التي يوقعها الانسان بأخيه الانسان ، بل لقد اعتبر هذا النوع من الظلم أشد أنواع الظلم التي تنزل بالانسان ، وذلك لارتباطه بسلطان المال الذي اعتبره أشد ألوان السلطان استحواذاً على فكر الانسان الذي يقع فريسة له ، حتى لقد قطع بأن الانسان لا يمكن أن يجمع في قلب واحد بين تعلقه بالله وتعلقه الشديد بالمال ؟ ! . . . . فهو يقول عن مكان هذا اللون من الظلم بين الألوان الأخرى : انكم «لو وزنتم جميع أنواع الظلم الذي يصدر من الانسان لوجدتم ارجحها ظلم الباخل بفضل ماله على ملهوف يغيثه ومضطر يكشف ضرورته ، أو على المصالح العامة التي تقي أمته مصارع الهلكات ، أو ترفعها على غيرها درجات ، أو تسد الخروق التي حدثت في بناء الدين ، أو تزيل السدود والعقبات من طريق المسلمين ، فإن هذا النوع من الظلم هو الذي لا يعذر صاحبه بوجه من وجوه العذر التي يتعلل بها سواه من ظالمي أنفسهم . . . . »

وهو يتحدث كيف أن سلطان المال يبلغ من القوة إلى الحد الذي يتربع فيه بقلب الانسان بدلاً من الايمان بالله ، وأن الأغنياء الذين يحبون أموالهم إلى الحد الذي يبخلون بها على المصالح العامة هم كافرون بالله على سبيل الحقيقة لا على

سبل المجاز ؟ ! فيقول : إنك « ترى كثيراً من أغنياء المسلمين عارفين بما عليه أمتهم من الجهل بأمور الدين ، ومصالح الدنيا ، وفساد الأخلاق ، وتقطع الروابط وتراخي الأواخي ، وما نشأ عن ذلك من هضم حقوقها وانتزاع منافعها من أيدي أبنائها . ويعلمون أن صلاحهم يتوقف على بذل شيء من أموالهم ينفق في التربية والتعليم ونحوهما من المنافع العامة ، ثم هم يدعون إلى بذل قليل من كثير ما خزنوه في صناديق الحديد ، وما ينفقونه في شهواتهم ولذاتهم وتأييد أهوائهم وحظوظهم فيبخلون بذلك ويرونه مغرماً ثقيلاً ، ولا يحفلون بوعد الله للمنفقين في سبيله ولا وعيده للباخلين بفضله . وأمثال هؤلاء لا يستحقون أن يكونوا من المسلمين ، لأنه لا يوجد في نفس الواحد منهم عرق ينبض في التألم لمصائب الاسلام وأهله فمن كان (كذلك) فهو كافر حقيقة وإن سمى نفسه مؤمناً ! . . . »[1] .

الوقوف ضد تحكم رأس المال

وهذا الموقف الذي خير به الأستاذ الإمام المسلمين بين الخضوع لسلطان الله وبين الخضوع لسلطان أموالهم ، لم يكن وليد « الزهد » في الحياة الدنيا وما فيها من وسائل الرفاهية

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٧٢٧ .

والاستمتاع المشروع ، ذلك أن هذا اللون من « الزهد » الذي دعت اليه بعض حركات التصوف ، وحبذته بعض الأديان التي سبقت الاسلام في الظهور ، لم يكن من رأي الأستاذ الإمام ، فموقفه من المال كان موقفاً وسطاً ، يرى « أن المال ليس مذموماً لذاته في دين الله ، ولا مبغضاً عنده تعالى ، على الإطلاق . . . كما هو ظاهر نصوص بعض الأديان السابقة . فكأن الله يقول : إنا لا نأمركم بإضاعة المال وإهماله ، ولا بترك استثماره واستغلاله ، وإنما نأمركم بأن تكسبوه من طرق الحل ، وتنفقوا منه في طرق الخير والبر . . . »[1] .

وهذا الموقف الوسط الذي ارتضاه الأستاذ الإمام إزاء المال نجده محدداً أكثر عندما نطالع نصوصه حول « الربا » فهو يعتبر أن استغلال المال بالمال ، واتخاذ المال وسيلة لكسب المال عن طريق استغلال حاجة المحتاجين ، من الأسباب الأساسية لتحريم « الربا » في الاسلام ، وينبه إلى المخاطر الجسيمة التي تحدق بالمجتمع إذا هو وقع ضحية لسلطان استغلال المال بالمال ، وهو ما نسميه اليوم « برأس المال المصرفي » الذي يتحكم به أرباب البنوك والاحتكارات المصرفية في المجتمعات الرأسمالية . . . وعن هذه القضية البالغة الأهمية يتحدث

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٧٦٢ ، ٧٦٣ .

الأستاذ الإمام عندما يعرض للوجه الثالث من الوجـوه التي جعلت الاسلام يحرم « الربا » دون « البيـع » فيقول : « إن النقدين (الذهب والفضة) إنما وضعا ليكونا ميزاناً لتقدير قيم الأشياء التي ينتفع بها الناس في معايشهم ، فإذا تحول هذا ، وصار النقد مقصوداً بالاستغلال ، فإن هذا يؤدي إلى انتزاع الثروة من أيدي أكثر الناس وحصرها في أيدي الذين يجعلون أعمالهم قاصرة على استغلال المال بالمال ، فينمو المال ويربو عندهم ، ويخزن في الصناديق والبيوت المالية المعروفة بالبنوك ، ويبخس العاملون قيم أعمالهم ، لأن الربح يكون معظمه من المال نفسه ، وبذلك يهلك الفقراء . . . (وفي مثل هـذه) البلاد نرى الفقير يموت جوعاً ولا يجد من يجود عليه بما يسد رمقه ، إذ قل فيها التعاطف والتراحم وحلت القسوة محل الرحمة . . . » ولقد أبصر الأستاذ الإمام منذ وقت مبكر جداً في حياته العملية والفكرية والسياسية أن تركز ثروة البلاد في أيدي قلة من أبنائها ، ومن باب أولى من الأجانب الغرباء عنها ، إنما ينذر بكوارث كثيرة ، ومنها انخفاض القدرة الشرائية عند الأغلبية الفقيرة من المواطنين مما يؤدي إلى كساد في أسواق الزراعة والتجارة والمصنوعات فيتحدث عن أضرار هـذا التمركز ، وكيف أنـه كـما « يضـر بهم (أي الأغنيـاء) وبحواشيهم ، يضر أيضاً بثروة البلاد نفسها إذ تحصر الثروة في دوائر مخصوصة عند أشخاص قليلين ، لوازمهم ليست بالكثيرة ، فتكسد أسواق الصناعة والتجارة لقلة الراغبين في

الصنائع والبضائع ، أي لقلة القادرين على اقتنائها ، وتقل الرغبة في الأعمال الزراعية ، إذ يكون الجميع كأجراء لا يهتمون اهتمام الملاك . . . ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات في أيدي الغرباء والأجانب ، الذين لا يسرنا أن نراهم واضعي أيديهم على غالب الأملاك العظيمة والأراضي الواسعة التي كانت في أيدي أبناء البلاد . بل هذا أمر يحزن كل ذي عقل وإدراك ، ولا يغفل عنه إلا غبي دنيء محب للفقر والفاقة »(١) . والرجل هنا يعبر عن مصالح قوى اجتماعية جديدة غير طبقة الاقطاعيين . . .

ثم يمضي الأستاذ الإمام ليقول لنا إن هذا التحكم الاستغلالي لرأس المال قد أثمر في هذه المجتمعات التي ساد فيها ذلك الصراع الاجتماعي بين العمال وأصحاب الأموال ، وهو هنا يتعاطف مع موقف العمال ، ويعذرهم ، فيقول : « إن المسألة الاجتماعية ، وهي مسألة تألب الفعلة والعمال على أصحاب الأموال ، واعتصابهم المرة بعد المرة لترك العمل وتعطيل المعامل والمصانع ، لأن أصحابها لا يقدرون عملهم قدره ، بل يعطونهم أقل مما يستحقون . . . » ثم يمضي متحدثا عن توقعات الكتاب الاجتماعيين للنتائج التي ستترتب على هذا الصراع ، فهم « يتوقعون من عاقبة ذلك انقلابا كبيرا في العالم ، ولذلك قام كثير من فلاسفتهم وعلمائهم يكتبون

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٧٥٩ ، ج ٢ ص ١٦ ، ١٧ .

الرسائل والأسفار في تلافي شر هذه المسألة . . . وقد ألف « تولستوي » ، الفيلسوف الروسي كتاباً سماه (ما العمل ؟) وفيه أمور يضطرب لفظاعتها القارئ ، وقد قال في آخره : إن أوروبا نجحت في تحرير الناس من الرق ، ولكنها غفلت عن رفع نير الدينار عن أعناق الناس الذين ربما استعبدهم المال يوماً ما ! . . . »[1] .

والأستاذ الإمام بهذا الحديث عن « استغلال المال بالمال » ، وسيطرة البنوك والاحتكارات المصرفية على المجتمعات ، وأثر ذلك في الحط من قيمة العمل الانساني للعاملين يقدم حديثاً ناضجاً في الفكر الاقتصادي ، بل والاقتصاد السياسي ، يزداد إعجابنا به إذا نحن نظرنا إليه في إطار عصره ، وفكر صاحبه ، ومركزه الديني ، والمكان الذي ألقي فيه هذا الحديث . . . فلقد قدمه في ساحة « الجامع الأزهر » وهو جالس يلقي دروسه في تفسير القرآن الكريم ؟ ! . . .

الواجبات في الأموال

والأمر الذي يزيد موقف الرجل الاجتماعي وضوحاً ، ويفسر لنا المنطلق الذي انطلق منه إلى هذه المواقف التي أشرنا

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٧٥٩ ، ٧٦٠ .

إلى بعضها ، هو أمر موقفه من المال وملكيته ، والواجب على أصحاب الأموال في هذه الثروات التي بين أيديهم ، والوجوه التي لا بد وأن يصرفوا فيها هذه الأموال ، ونظرته إلى فلسفة الاسلام الاقتصادية والاجتماعية ، وعلاقة هذه الفلسفة بالفلسفات الاجتماعية الحديثة ، والفلسفة الاشتراكية منها بالذات . . .

والرجل في هذا الموقف قد انطلق من موقف فكري شديد التقدم ، نستطيع أن نوجز ملامحه وقسماته في عدد من النقاط اهمها :

أولاً : أنه قد وقف إلى صف الذين رأوا في الأموال نفقات واجبة أكثر من الزكاة ، وتحدث عن ذلك في تفسيره لكثير من آيات القرآن التي عرضت للإنفاق من الأموال . ففي تفسيره لقول الله تعالى ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾ نجده يقول : « إن كلمة في سبيل الله تشتمل جميع المصالح العامة»(١) .

كما نجده أن هذا الإنفاق الواجب ليس ما يلزم الانسان لحياة أهله وولده ، ولا ما نعرفه من مظاهر الكرم والجود ، وإنما هو الإنفاق في المصالح القومية العامة ، وهو يريد هذا

---

(١) المصدر السابق ج ٤ ص ٧٤٧ [والآية ٢٦١ في سورة البقرة] .

الأمر حسماً ووضوحاً في تفسيره لقول الله سبحانه : ﴿ الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ﴾ ، فيقول : إن « هذا الوصف من أقوى امارات الايمان بالغيب ، لأن كثيراً من الناس يأتون بضروب العبادات البدنية كالصلاة والصوم ، ومتى عرض لهم ما يقتضي بذل شيء من المال لله تعالى يمسكون ولا تسمح نفوسهم بالبذل ، وليس المراد بالإنفاق هنا ما يكون على الأهل والولد ، ولا ما يسمونه بالجود والكرم ، كقرى الضيوف ابتغاء عرض الشهرة والجاه ، أو الأنس بالأصحاب ، لأن هذا ليس من آثار الايمان بالغيب ، وإنما هو الايمان الناشيء عن شعور بأن الله تعالى هو الذي رزقه وأنعم عليه به ، وأن الفقير المحروم عبد الله مثله ، وأنه حرم من سعة العيش لضعف أو حرمان من الأسباب التي توصل إلى الرزق . أو عن إحساس بأن مصلحة من مصالح المسلمين ومنفعة من منافعهم العامة لا تقوم ولا تصل إليهم إلا ببذل المال ، وقد أوجب الله على من أوتي المال أن ينفق منه في ذلك السبيل ، وهو أفضل سبل الله . . »[1]

ثانياً : إن هذا الإنفاق الواجب ، والذي هو غير الزكاة وغير النفقات الخاصة والعائلية ، وغير نفقات الجود والكرم ، إن هذا الإنفاق ليس محدوداً بقدر معين ، ولا محدداً بمبلغ لا

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٦٣ [والآية : ٣ في سورة البقرة].

يتعداه ، وهو أيضاً لا يرتهن وجوبه بحيازة نصاب معين من المال ، كما هو الحال في الزكاة وما يماثلها من الصدقات . . . وفي ذلك يقول الأستاذ الإمام عندما يفسر قول الله سبحانه : ﴿ ويسألونك ماذا ينفقون ؟ قل : العفو . . . ﴾ : « . . . إن القرآن أطلق « العفو » ليقدره كل قوم في كل عصر بحسب ما يليق بحالهم ، لأنه خطاب عام ليس خاصاً بأهل جزيرة العرب ، ولا بحال الناس زمن البعثة . والمراد بهذا الإنفاق ما وراء الزكاة المفروضة المحددة كصدقة التطوع على الأفراد وعلى المصالح العامة . . . إن الأمة المؤلفة من مليون واحد إذا كانت تبذل من فضل مالها في مصالحها العامة . . تكون أعز وأقوى من أمة مؤلفة من مائة مليون لا يبذلون شيئاً من فضول أموالهم في مثل ذلك »[1] .

أي أن الذي يحدد حجم الإنفاق الواجب في الأموال والمخصص للمصالح العامة إنما هو قانون العصر وظروفه وملابسات المجتمع واحتياجاته ، وهي أمور تتطور وتتغير وتفرض من الأنظمة والفلسفات ما يفي بالغرض المطلوب في هذا المقام .

ثالثاً : إن انحياز الاسلام إلى صف فلسفة « تكافل

---

(١) المصدر السابق . ج ٤ ص ٥٩٥ ، ٥٩٦ [والآية ٢٢٠ في سورة البقرة].

الأمة » إنما يعني ارتكاز فلسفة الاسلام المالية على موقف غير منحاز إلى « الملكية الفردية » بالمعنى المتعارف عليه في فلسفات النظم الاقتصادية الفردية في عصرنا هذا . . . بل على العكس من ذلك تماماً ، فالاسلام ينحاز إلى الفلسفة المالية التي ترى في المال « ملكاً للأمة » ، وليس حق الحائز هذا المال فيه بأقوى من حق المحتاج إلى هذا المال فيه ، فمركزهما القانون من حيث مشروعية الانتفاع بهذا المال سواء على قدم المساواة . . . والحائز الذي يمنع المحتاج حاجته ، ـ سواء أكان هذا المحتاج فرداً أم مصلحة عامة ـ هو بمثابة السارق والمغتصب لمال الآخرين .

وفي تقرير هذه الفكرة البالغة الأهمية يقول الأستاذ الامام في تفسيره لقول الله سبحانه : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل . . . ﴾ : إن الله ، سبحانه « أضاف الأموال إلى الجميع ، فلم يقل : « يأكل بعضكم مال بعض » للتنبيه على ما قررناه مراراً من تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها ، كأنه يقول : إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم ، فإذا استباح أحدكم أن يأكل مال الآخر بالباطل كان كأنه أباح لغيره أكل ماله وهضم حقوقه ، لأن المرء يدان كما يدين . . . إن في هذه الاضافة مسألة أخرى وهي أن صاحب المال الحائز له يجب عليه بذله للمحتاج ، فكما لا يجوز للمحتاج أن يأخذ شيئاً من مال غيره بالباطل كالسرقة

والغصب ، لا يجوز لصاحب المال أن يبخل عليه بما يحتاج إليه [. . .](1) .

رابعاً : يقرر الأستاذ الإمام أن الاسلام قد فرض في الأموال « حقوقاً عامة » تجعل وصف « الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة » أصدق وصف لفلسفته الاقتصادية والمالية والاجتماعية . . . فنظامه الاجتماعي ليس معادياً للاشتراكية ، وفلسفته المالية ليست نقيضاً لها ، بل إن هذه القسمة المتقدمة من قسمات الاسلام إنما هي من أهم القسمات التي إذا أحياها المسلمون وأبرزوها والتزموا تطبيقها في حياتهم استطاعوا ـ فضلاً عن صلاح حالهم ـ أن يقدموا للعالم المتمدن الاسلام بوجهه المشرق الجذاب ، وعند ذلك يرى الكثيرون في هذا الدين سبيلاً من سبل حل المسألة الاجتماعية ، وتصبح صفته هذه من دواعي الدخول فيه . . .

وحول هذه الفكرة يقول الأستاذ الإمام في تفسيره لقول الله سبحانه : ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ، وآتى المال ، على حبه ، ذوي القربى واليتامى والمساكين ، وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب . . . ﴾ يقول « . . . وهذا الإيتاء غير إيتاء الزكاة . . .

---

(1) المصدر السابق . ج ٥ ص ٢٠١ [والآية : ٢٨ في سورة النساء] .

وهو ركن من أركان البر ، وواجب كالزكاة ... وهو لا يشترط فيه نصاب معين ؛ بل هو على حسب الاستطاعة فإذا كان لا يملك إلا رغيفاً ورأى مضطراً إليه . في حال استغنائه عنه ، بأن لم يكن محتاجاً إليه لنفسه أو لمن تجب عليه نفقته وجب عليه بذله . وليس المضطر وحده هو الذي له الحق في ذلك ، بل أمر الله تعالى المؤمن أن يعطي ، من غير الزكاة ، (ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب) .... ومشروعية البذل لهذه الأصناف من غير مال الزكاة لا تتقيد بزمن، ولا بامتلاك نصاب محدود، ولا يكون المبذول مقداراً معيناً بالنسبة إلى ما يملك ككونه عشراً أو ربع العشر مثلاً ، وإنما هو أمر مطلق ... وقد أغفل أكثر الناس هذه الحقوق العامة . التي حث عليها الكتاب العزيز ، لما فيه من الحياة الاشتراكية المعتدلة الشريفة .. فلا يكادون يبذلون شيئاً لهؤلاء المحتاجين ، إلا القليل النادر لبعض السائلين ـ وهم في هذا الزمان أقل الناس استحقاقاً ، لأنهم اتخذوا السؤال حرفة ، وأكثرهم واجدون ـ ولو أقاموها لكان حال المسلمين في معايشهم خيراً من سائر الأمم ، ولكان هذا من أسباب دخول الناس في الاسلام ، وتفضيله على جميع ما يتصور الباحثون من مذاهب الاشتراكيين والماليين .. »(1) بل إننا نرى

(1) المصدر السابق ج ٤ ص ٤٣٢ ـ ٤٣٤ [والآية ١٧٧ في سورة البقرة].

الرجل منذ مطلع حياته الفكرية مؤمناً بضرورة التوزيع العادل للثروة القومية على الأغلبية الساحقة من المواطنين ، فيكتب في (الوقائع المصرية) في سنة ١٨٨٠ م يقول : « إن أغنى البلاد وأسعدها هي البلاد التي توزعت ثروتها على غالب أهاليها ! »[١] ....

مصدر هذا التفكير

وهناك كلمة لا بد أن تقال في ختام حديثنا عن تلك الصفحة المتقدمة من صفحات تفكير الأستاذ الإمام في المسألة الاجتماعية ... وهي الكلمة الخاصة بمصدر هذا اللون من ألوان التفكير لدى الرجل .. ومن أين جاءه ؟ وما هي المدرسة التي تتلمذ عليها وأخذ عنها ذلك الموقف المتقدم في قضية الأموال؟ ؟ .

وهذه الكلمة أهمية خاصة في المرحلة التي نكتب فيها هذه الدراسة عن الأستاذ الإمام. ذلك أن بعض الباحثين في تاريخنا وتراثنا ، وخاصة في ما يتعلق منه بعصرنا الحديث ، قد استنوا سنة سيئة حاولوا بها أن يردوا كل المواقف المتقدمة والصفحات المشرقة في هذا التاريخ وذلك التراث إلى أوروبا

---

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ١٦.

والمفكرين الأوروبيين ومدارس الفكر عند الغرب والغربيين .
وفي العديد من المناسبات التي دار فيها الحديث حول هذا الفكر الاجتماعي المتقدم عند الشيخ محمد عبده ، كنت أسمع دائماً ـ بعد الدهشة والاستغراب والاعجاب ـ الأسئلة والاستفسارات عن قراءة الرجل لمفكري أوروبا الاقتصاديين والاجتماعيين ؟ ! وعن مدى استفادته من رحلته إلى أوروبا ، بصحبة أستاذه جمال الدين الأفغاني ، في ميدان الدراسات الاجتماعية ؟ ! . . . وكثيرون من الباحثين في ميدان الدراسات الاجتماعية عندنا لم يكن يخطر ببالهم عند سماعهم هذه الصفحة المتقدمة من فكر الرجل أن يربطوها بتراثنا الفكري التقدمي والانساني في ميدان الأموال والخراج ، والموقف الذي انحاز فيه الاسلام إلى صف الجماعة والفكر الجماعي ، وما يزخر به التراث العربي الاسلامي من جذور وأصول لفكر اجتماعي انتصر منذ قرون للمستضعفين والفقراء ، وانحاز للعمل والعاملين ، وأرسى قواعد راسخة في هذا الميدان .

ونحن هنا لسنا بصدد تقديم دراسة عن الفكر الاجتماعي التقدمي في تراثنا الاسلامي والعربي ، فذلك مما يخرج بنا عن الاطار الذي نكتب فيه والغرض الذي نسوق له الحديث ، ولكننا نود أن نشير إلى أن الصفحات المشرقة والانسانية والتقدمية ، في الفكر الاجتماعي والاقتصادي ، التي حفل بها هذا التراث كانت هي المصدر الأساسي والأول ـ ولا

تقول الوحيد ـ التي استلهم منها الأستاذ الإمام هذه الصفحة المتقدمة من صفحات فكره الاجتماعي ، وعلى وجه التحديد نريد أن نقول : إن الرجل قد استجاب لاحتياجات عصره في ضوء الأسس الكلية والعامة التي وضعها الاسلام كي تكون منطلقات لفلسفة اجتماعية يواكب بها المسلمون احتياجات عصورهم وظروف مجتمعاتهم الدائمة التطور والتغير باستمرار . . . وحتى نلفت النظر إلى أهمية هذه الأسس الكلية والمنطلقات الاسلامية ، ودورها في تكوين الفكر الاجتماعي المتقدم لدى أي مفكر إسلامي مستنير ، يكفي أن نشير إلى عدد منها . . . وذلك مثل :

١ ـ ذلك الانحياز الواضح من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومن القرآن إلى صف الفقراء والمستضعفين ، ضد ملأ قريش وأغنيائها فمن المعلوم أن أغلب الذين أسرعوا لاعتناق الاسلام في بدء ظهوره كانوا من العبيد والفقراء الذين رأوا فيه ، ضمن ما رأوا ، سبيلاً للتحرير والتحرر وثورة تعيد الحقوق المغتصبة للأغلبية المقهورة في ذلك الحين . . . وعندما حاولت الفئات الغنية أن تطلب من الرسول الانحياز لها ، بإبعاد أتباعه الفقراء ، رفض ، وحكى لهم ـ بمنطق التاريخ ووقائعه وأحكامه ـ أن المستقبل لهؤلاء الفقراء ، وليس لهم ، وأن العاقبة والسلطة والنصر لهذه الجماهير الفقيرة المؤمنة ، وقص عليهم القرآن في ذلك مثل قوم نوح وقوم فرعون ،

فالأولون قالوا لنوح : ﴿ أنؤمن لك واتبعك الأرذلون ؟ ! ﴾[1] وقالوا له أيضاً : ﴿ ما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي ﴾[2] . . ومع ذلك استمر نوح مع هؤلاء « الأرذلون » الذين هم « الأقلون مالاً وجاهاً » ، فكان لهم النصر ، وكانت لهم العاقبة . ومثل ذلك موقف فرعون ومن معه من الذين آمنوا بموسى ، إذ رآهم مستضعفين طالما خضعوا هم وآباؤهم لسلطانه ، فحدد الله أن إرادته إنما هي إلى جانب هؤلاء الفقراء والمستضعفين ، فلقد كتب لهم المستقبل والسيادة والنصر (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)[3] .

٢ ـ إن الدولة العربية الاسلامية التي أسسها المسلمون بعد هجرتهم إلى « يثرب » (المدينة) قد شهدت ألواناً من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي التي تحمل إلى جانب بساطتها وأوليتها روح فلسفة اجتماعية منحازة تمام الانحياز إلى جانب « الجماعية » و« المجموع » ، فبعد الهجرة بخمسة أشهر عقد الرسول ﷺ ، « مؤاخاة » بين المهاجرين الذين هاجروا من مكة تاركين أموالهم ، آخا بينهم على أمرين : الحق . . .

---

(١) الشعراء ١١١ .

(٢) هود: ٢٧ .

(٣) القصص: ٥ .

ويشمل الجانب الروحي والمعنوي في المجتمع الجديد . . . والمواساة[1] : المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق « وأن يصبح « القوم أسوة في هذا الأمر ، أي حالهم فيه واحدة[2] . . . » . . . ثم تطور هذا التنظيم هذه المؤاخاة فشمل الأنصار مع المهاجرين ، وصار على : التوارث ، بعد الموت كذلك إلى جانب : الحق ، والمواساة . . . وعندما نزلت آية ﴿ وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض ﴾ في غزوة بدر نسخت التوارث فقط ، وظل التنظيم الاقتصادي الاسلامي ملتزماً بالمواساة التي هي المشاركة والمساهمة في المعاش والرزق ، بحيث يصير حال القوم في هذا الأمر أسوة واحدة . . .[3] .

ولقد استمرت المواقف الكثيرة للرسول عليه الصلاة والسلام في تأكيد هذه القسمة من قسمات التنظيم المالي والاجتماعي في المجتمع الجديد ، فعندما يخرج للغزو ويرى الحاجة ماسة لتطبيق الجماعية والمساواة التامة بين الناس في الطعام وما يملكون من الزاد يطبق ذلك أوفى تطبيق ، ويروي

---

(١) الدرر في اختصار المغازي والسير، لابن عبد البر. تحقيق د. شوقي ضيف، ص ١٠٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

(٢) لسان العرب، لابن منظور ج ١٨ ص ٣٧.

(٣) كتاب الطبقات الكبير، لابن سعد ج ١ ق ٢ ص ١. طبعة دار التحرير. القاهرة.

« مسلم » في صحيحه قائلاً : « حدثنا إياس بن سلمة عن أبيه قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ ، في غزوة ، فأصابنا جهد حتى هممنا أن ننحر بعض ظهرنا ، أمر نبي الله ، ﷺ ، فجمعنا مزاودنا ، فبسطنا له نطعاً ، فاجتمع زاد القوم على النطع . قال : . . . ونحن أربع عشرة مائة . . . فأكلنا حتى شبعنا جميعاً ثم حشونا جربنا . . . »(1) .

وعندما يشعر الرسول ، ﷺ ، أن بعض الحائزين للأرض يؤجرونها بما يرهق المزارعين ، يصدر أمره بمنع ذلك ، ويستبدل هذا الشكل من أشكال الاستغلال الزراعي بذلك الشكل الذي يحقق مضمون شعارنا الحديث : « الأرض لمن يفلحها » . . . وفي ذلك يروي « مسلم » حديثاً صريحاً وحاسماً عندما يقول : « عن رافع بن خديج : كنا نحاقل الأرض على عهد رسول الله ، ﷺ ، فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى ، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي ، فقال : نهانا رسول الله عن أمر كان لنا نافعاً ، نهانا أن نحاقل بالأرض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى ، وأمر رب الأرض أن يزرعها أو يُزرعها ، وكره كراءها وما سوى ذلك » . . .

---

(1) صحيح مسلم، بشرح النووي ج ١٢ ص ٣٣، ٣٤، طبعة القاهرة الأولى.

وعن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال : « من كانت له أرض فليزرعها أو ليزرعها أخاه ، ولا يكرها »[1] .

٣ ـ أن الموقف النظري من الملكية الخاصة في هذه الدولة الاسلامية الأولى كان أقرب إلى الوقوف ضدها والانحياز إلى صف الملكية التي تحقق مصلحة المجموع ، فالرسول يقول : إن « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار »[2] . وكانت هذه من أهم مصادر ثروة المجتمع في ذلك الحين وذاك المكان . ويأتي الموقف التطبيقي مؤيداً لهذا الموقف النظري ، فيحمي الرسول (أي يؤمم) أكثر المناطق الزراعية خصباً وازدهاراً بالمراعي من حول المدينة ، وهي منطقة « النقيع » ، فلقد روى البخاري عن ابن عباس : « بلغنا أن النبي حمى النقيع » ، وهو مكان على بعد عشرين فرسخاً من المدينة ، في صدر وادي العقيق ، كان أخصب وادٍ هناك ، حتى كان شجره مما يغيب الراكب فيه ؟ ![3] .

٤ ـ في مختلف الجوانب النظرية للمسألة الاجتماعية

---

(١) روي هذان الحديثان بنفس المعنى واختلاف في اللفظ في مسلم والترمذي وابن ماجة والنسائي .

(٢) رواه أحمد وأبو داود .

(٣) الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي . ج ٤ ص ٧١٠ دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م

نلتقي بعديد من الأحاديث النبوية التي تنتصر للعمل، وللجماعية، وللفقراء، والتي تنهى عن حيازة ما زاد على احتياجات الانسان.

ففي تمجيد العمل نقرأ قوله ﷺ: «لأن يحتطب أحدكم - وفي رواية: لأن يأخذ أحدكم حبلاً فيحتطب - خير له من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه...» ... وعن اليد العاملة نقرأ قوله: «هذه يد يحبها الله ورسوله» ... وقوله: «لا يؤجر أحد إلا بكد يمينه» ... وقوله: «أطيب الكسب: عمل الرجل بيده»[1].

وفي الانتصار للموقف الجماعي والنظرة الجماعية نقرأ الحديث الذي يرويه «الطبراني» عن أبي موسى، فيقول: إنه سمع النبي، ﷺ يقول: «لن تؤمنوا حتى تراحموا» قالوا: يا رسول الله، كلنا رحيم! قال: «إنه ليس برحمة أحدكم صاحبه، ولكنه رحمة العامة».

وفي تقرير المبدأ الذي يحدد للفقراء في أموال الأغنياء ما يكفيهم ويدفع عنهم الحاجة - وهو ما وجدناه في تفسير الأستاذ الإمام لقول الله سبحانه ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ ... - في تقرير هذا المبدأ نقرأ الحديث الذي يرويه الإمام علي عن الرسول، والذي يقول

---

(١) رواه احمد والحاكم.

فيه : « إن لله على أغنياء المسلمين في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم ، وما يجهد الفقراء إذا جاعوا وعروا إلا بما يصنع أغنياؤهم ، ألا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً » .

وعن الموقف النظري الذي ينهى عن حيازة ما زاد على الحاجة نقرأ الحديث الذي يرويه « مسلم » في صحيحه « عن أبي سعيد الخدري قال : « بينما نحن في سفر مع النبي ، ﷺ ، إذ جاء رجل على راحلة له . . . قال . . . فجعل يصرف بصرف يميناً وشمالاً ، فقال رسول الله ، ﷺ : « من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له . . . قال . . . فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل »[1] .

❊ ❊ ❊

ونحن نعتقد أن هذه الأحاديث ، والمواقف : النظرية والعملية ، التي عرفتها الدولة العربية والاسلامية قد كانت « السابقة الدستورية » المقدسة التي رأى في ضوئها الأستاذ

---

(١) صحيح مسلم ، بشرح النووي ج ١٢ ص ٣٣ .

الإمام واقع مجتمعه وظروف عصره . . . ومن ثم كانت بمثابة الجذور الأولى التي تغذى منها فكره الاجتماعي والاقتصادي . . . فلقد كان الرجل عصرياً ومستنيراً ومجتهداً ومجدداً، بالقدر الذي جعله يعيش عصره ويبصر احتياجاته، كما كان أميناً ووفياً لتراثه العربي الاسلامي الذي رأى على ضوء مبادئه الكلية وقواعده النظرية العامة ظروف العصر والقضايا الجديدة التي طرحها تطور الحياة . . . وفي هذا الإطار ومن هذا الواقع الفكري علينا أن نفسر موقفه الاجتماعي المتقدم، فنعلله إن شئنا التعليل، ونفسره إن أردنا التفسير، ونبحث عن جذوره الأولى إن أردنا الوصول إلى شيء من ذلك . . . وإن كان هذا كله لا يعني أن الرجل لم يقرأ لمفكرين ماليين واجتماعيين غربيين وشرقيين، فلقد قرأ الكثير والكثير . . لتولستوي وغيره من مفكري عصره الاجتماعيين، ولكن الإطار الذي حددناه هو السبيل الوحيد السليم لوضع فكره الاجتماعي في مكانه الصحيح . . . هذا الفكر الذي لا نقول عنه إنه كان فكراً اشتراكياً، وإنما نضعه في مكان بارز من الفكر «الانساني» الطامح إلى لون من العدالة الاجتماعية يتناسب مع فهم الرجل لظروف عصره، والأحكام الكلية التي جاء بها الاسلام في هذا الميدان . . . فلم يكن الرجل محامياً عن الجماهير الكادحة في المجتمع، وإنما كان أقرب إلى تمثيل الطبقة الوسطى التي كانت تلعب دوراً تقدمياً وثورياً في عصره، ولكنه كان أيضاً صاحب موقف

« شمولي » في نظرته للمجتمع جعله يقف إلى جانب الفقراء أيضاً . . . وهذه الملاحظة إنما تمثل بالنسبة للبحث قضية تتعلق بالمنهج الذي يجب أن نعالج به دراساتنا لفكر الأستاذ الإمام وأمثاله من أئمة المفكرين المسلمين .

الاصلاح . . .

فالثورة . . .

فالاصلاح .

[● من يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في إتقان التربية ، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه ، بدون إتعاب فكر ولا إجهاد نفس ؟ ! . . .]

[● لم تكن الثورة من رأيي . . . ولكن لما شبح الدستور انضممنا جميعاً إلى الثورة كي نحميها ! . . .]

[● إن العمل على إخراج الانكليز من مصر عمل كبير جداً ، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة ، والدأب على العمل الطويل ولو لعدة قرون ؟ ! . . .]

محمد عبده

أهدافه ، نظرياً وعملياً . . .

في أخريات حياة محمد عبده شرع في كتابة ترجمة ذاتية لحياته ـ لم تتم ـ للأسف الشديد ـ وفيها حدد لنا بوضوح الأهداف التي سعى إليها وعمل من أجلها ، فقال : « ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين :

الأول : تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة ضمن موازين العقل البشري . . . وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل . كل هذا أعده أمراً واحداً . وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم .

أما الأمر الثاني : فهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير ، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها ، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة ، منشأ

أو مترجماً من لغات أخرى، أو في المراسلات بين الناس . . . » .

والمرحلة الأولى لا تبدو لنا « السياسة والعمل السياسي » بين هذين الهدفين . . . فهل هذا حق؟ وهل لم تكن « السياسة » والاشتغال بها » من بين الأمور والأهداف التي ارتفع صوت الأستاذ الإمام بالدعوة إليها، والممارسة لها؟ . . .

نحن نقول، تبعاً له، وتفسيراً لكلامه، ان السياسة كانت من أجل أهداف الرجل، وأن الهدف الأول: تحرير الفكر من التقليد، والسلفية المستنيرة في فهم الدين، واستخدام العقل في إقامة صداقة وطيدة بينه وبين العلم . . . كان هو جوهر السياسة والاصلاح السياسي كما فهمه الإمام ودعا اليه، وظل يعمل له في كل لحظة عاشها وكلمة كتبها، ومعركة خاضها، منذ أن لقي أستاذه الأفغاني وتتلمذ على يديه سنة ١٨٧١ م حتى وفاته سنة ١٩٠٥ م .

ولكن هناك « نوعاً » آخر من السياسة والعمل السياسي، يتعلق بعلاقة الحاكمين بالمحكومين، وما يمكن أن نسميه « العمل السياسي المباشر واليومي » . وهو غير مقطوع الصلة بذلك الذي حدثنا عنه الإمام، ولكنه متميز عنه بالتأكيد . ولذلك كان محمد عبده يسميه أحياناً « بالسياسة العليا » .

وهو قد اشتغل بهذا اللون ومارس العمل في ميدانه ردحاً من الزمن ، وبالذات في مرحلتي حياته : تلك التي سبقت انضمامه لعرابي و« حزب الجهادية » ، أو بمعنى أدق « التقاءه » بهم ، و« تحالفه » معهم ، وتلك التي عاصرت الثورة حتى هزيمتها ، ثم فترة المنفى ـ ومن الناحية الشكلية فقط ـ لأن الهزيمة العرابية وما تبعها قد جعلت الرجل يلعن هذا اللون من « السياسة » ويركز كل جهده على الهدفين اللذين حددهما لنا ، مؤمناً أن الهدف الأول هو السبيل الأمثل ـ بالصبر والمثابرة ومن خلال القرون والأجيال ـ إلى إصلاح علاقة الحاكم بالمحكوم ، ورفع الظلم السياسي من حياة الناس . . . .

وعن هذه « السياسة العليا » ، واشتغاله بها ، وتجربته فيها ، يستدرك الأستاذ الإمام في حديثه عن أهدافه التي ارتفع بها صوته ، فيقول : « وهناك أمر آخر ، كنت من دعاته ، والناس جميعاً في عمى عنه ، وبعد عن تعقله ، ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية ، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه ، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة . . . نعم ، كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها ـ وهي هذه الأمة التي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال من مدة تزيد على عشرين قرناً ـ دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم ـ وإن وجبت طاعته ـ هو من البشر

الذين يخطئون ، وتغلبهم شهواتهم ، وأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهواته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل . جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له !

« نعم » . . . إنني في كل ذلك لم أكن الإمام المتبع ، ولا الرئيس المطاع ، غير اني كنت روح الدعوة ، وهي لا تزال بي في كثير مما ذكرت قائمة ولا أبرح أدعو إلى عقيدة في الدين ، وأطالب بإتمام الاصلاح في اللغة ، وقد قارب .

« أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره ، وليد الله بعد ذلك تدبره، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال. فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يعنى به الآن والله المستعان ! . . . »[1] .

فهو هنا يعلن أن أمر الاشتغال بالسياسة العليا، والعمل السياسي المباشر، والعلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم، قد كان مرحلة عابرة في حياته الفكرية والعملية انتهت بهزيمة العرابيين، وأن الغرس الذي بدأه في الاصلاح الديني والفكري، والاصلاح اللغوي هو الذي سيثمر - بعد السنين الطوال - تلك الثمرة المرجوة من وراء الاشتغال بهذه «السياسة

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة ج ٢ ص ٣١٨ - ٣٢٠ طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م.

العلياء وعلاقة الحاكم بالمحكوم». ذلك هو مذهبه الذي يجب الاحتكام اليه كمعيار نقيس به موقفه الفكري والعملي، وتلك هي أهدافه التي يتم على أساسها الحساب بعد الدراسة الموضوعية لأفكاره ومواقفه التي مارس فيها تطبيق هذه الأفكار.

تكوينه وصدر حياته العملية

ونحن نعتقد أن إلقاء الضوء على التكوين الذاتي والفكري للأستاذ الإمام في المرحلة الأولى من حياته العملية، وهي التي سبقت التقاءه مع عرابي و«الحزب الجهادي»، أي الفترة التي سبقت مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ هو أمر هام جداً بل لعله أهم الأمور في فهم كل مواقفه وأفكاره التي شهدتها حياته حتى انتقاله إلى رحمة الله.

فالبعض يظن ـ خطأ ـ أن الأستاذ الإمام كان في هذه الفترة على مذهب أستاذه جمال الدين الأفغاني في السياسة والعمل السياسي والنظرة إلى ما يجب أن تكون عليه علاقة الحاكم بالمحكوم، وتنظيم المجتمع الشرقي في ذلك الحين... ويعتقد هذا البعض ـ خطأ كذلك ـ أن اختلاف الرجلين إنما كان بعد فشل الثورة العرابية، عندما قرر الأفغاني مواصلة الدعوة للثورة والعمل لها، بينما يئس محمد عبده من هذا الطريق. بينما الحقيقة أن محمد عبده ـ في أمر السياسة هذا ـ كان منذ صدر حياته العملية مدرسة متميزة عن مدرسة الأفغاني، قد يتفقان في الغايات، وهما بالحق متفقان، ولكنهما مختلفان في الوسائل اختلافاً حقيقياً وعميق الجذور.

● فالأفغاني كان يدعو إلى « الثورة » ومحمد عبده كان يدعو إلى « الاصلاح » . . وفرق بين « الثورة » وبين « الاصلاح » و« الثوري » و« المصلح » . . .

● والأفغاني كان يدعو إلى « الشورى » بمعنى الانتخابات التي تشارك فيها جماهير الأمة وعامة أفرادها ، كي توضع مقاليد الأمة في يد هذه الجماهير وهؤلاء العامة ـ بينما كان محمد عبده يدعو إلى سلطة القانون ، يقوم على تنفيذها حاكم فرد ، و« مستبد عادل » ، ويصارع ضد اعطاء العامة والجماهير مقاليد الأمور ، بدعوى أنها لم تتهيأ بعد لذلك ، ولم يتكون في البلاد بعد « رأي عام » . . . وكان يرى في طريق الأفغاني ـ الذي سار فيه العرابيون ـ تقليداً لمجتمعات تختلف في درجة تطورها عن المجتمع الذي شهدته مصر في ذلك الحين . . .[1] .

● ولذلك كان الأفغاني يتوجه دائماً إلى جماهير الأمة . . . بينما كان الأستاذ الإمام يعول على الصفوة المستنيرة في هذه الجماهير . . . أما أفكاره ونصوصه التي بنينا عليها تقييمنا هذا لتكوينه ومواقفه في هذه الفترة ، فإننا نستطيع أن نشير إلى طرف منها في هذه النقاط :

---

(١) لمعرفة نصوص الافغاني في هذا الأمر، انظر كتابنا : (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، مع دراسة عن حياته وآثاره ص ٤٧٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م).

١ ـ في الوقت الذي كانت فيه الدعوة قائمة ، على قدم وساق ، لتكوين المجلس النيابي ، كان محمد عبده يدعو إلى إصلاح ذي شعبتين : التربية والتعليم لتكوين الرجال الذين يمكن ، فيما بعد ، أن يتكون منهم هذا المجلس النيابي ، والتدرج نحو تكوين هذا المجلس القومي عن طريق تعويد الناس على ذلك من خلال المجالس المحلية في المديريات والمحافظات ، وفي ذلك يقول : « إن أول ما يبدأ به : التربية والتعليم ، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة وحمل الحكومة على العدل والاصلاح ، ومنه تعويدها الأهالي على البحث في المصالح العامة واستشارتها إياهم في الأمر بمجالس خاصة تنشأ في المديريات والمحافظات . وليس من الحكمة أن تعطي الرعية ما لم تستعد له فذلك بمثابة تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد ! » .

ثم يمضي ليقول صراحة أن زوال الاستبداد الذي تشكو منه الأمة مرهون بالتربية والتعليم للطبقات الوسطى والدنيا في المجتمع ، ذلك « أن المعهود في سير الأمم وسنن الاجتماع أن القيام على الحكومات الاستبدادية (أي الثورة عليها) ، وتقييد سلطتها ، وإلزامها الشورى والمساواة بين الرعية ، انما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا إذا فشا فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة وصار لهم رأي عام »[1] .

---

(١) من كلمات الأستاذ الإمام في مناقشة عرابي وعدد من زملائه بمنزل ـ

وظلت هذه الأفكار تتردد في كل مقالاته وأحاديثه ومواقفه في تلك المرحلة التي سبقت مظاهرة عابدين ، بل لقد شن في (الوقائع المصرية) حملة في عدد المقالات يفند فيها أفكار الغير ودعوتهم للحياة النيابية واعطاء الجماهير مقاليد أمورها ، متحدثاً عن المجتمعات الأخرى وكيف كان تطورها السياسي والدستوري مرتبطاً بتطور جوهر المواطنين وتكوين « رأي عام » في هذه البلاد[1] .

٢ ـ وعندما تتردد في صفوف العرابيين أفكار عن إلغاء الخديوية ، وتحويل نظام الحكم في مصر إلى النظام الجمهوري ، يقف الأستاذ الإمام موقف المعارضة ، فيكتب في (الوقائع) عن « أن أحوال الأمم بنفسها هي المشرع الحقيقي . . . فإن انتقال حكومة فرنسا مثلاً من الملكية المطلقة إلى المقيدة ، ثم إلى الجمهورية الحرة ، لم يكن بإرادة أولي الحل والعقد فقط ، بل المساعدة الأقوى حالة الأهالي . . . وهذا ما جعل عقلاء الناس يجتهدون أولاً في تغيير الملكات وتبديل الأخلاق عندما يريدون أن يضعوا للهيئة الاجتماعية نظاماً محكماً ، فيقدمون التربية الحقيقية على ما سواها » . .[2] .

وفي مقال آخر يقارن بين أميركا الجمهورية ، وما يصلح

وطلبة باشا ، قبل مظاهرة عابدين بعشرة أيام .

انظر (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ١ ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٦ ـ ٣١٥ .

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٣١٤ .

لها من حرية وبين «أفغانستان» مثلاً، حال كونها على ما نعهد من الخشونة. . . » ويقول: أنه «لا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية، حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعند ذلك يحسن لها ما يحسن لأمريكا . . . ولكن أرباب الأفكار منا يرومون أن تكون بلادنا، وهي هي، كبلاد أوروبا، وهي هي. . . فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا في اتقان التربية، وبعد ذلك يأتي له جميع ما يطلبه، ان كان طالباً حقاً، بدون اتعاب فكر ولا إجهاد نفس!»[1].

فهو موقف فكري إذن، ووجهة نظر في «الاصلاح السياسي»، قالها الرجل ودافع عنها . . وظل على موقفه منها - فيما يتعلق بالحكم النيابي - إلى أن تلاقى مع العرابيين بعد مظاهرة عابدين في سبتمبر سنة ١٨٨١ م . . أما في الدعوة إلى الجمهورية فلقد ظل مناوئاً لها حتى بعد ذلك التاريخ. ففي مجلس ضمه مع «عرابي» و«النديم» و«البارودي» في منزل «حسن موسى العقاد» وحضره المفكر الانكليزي الحر «بلنت»، في ١٨ يونيو سنة ١٨٨٢ م، قال البارودي: «لقد كنا نرمي منذ بداية حركتنا إلى قلب مصر جمهورية مثل سويسرا، وعندئذ كانت تنضم إلينا سوريا، ويليها الحجاز . . ولكننا وجدنا العلماء لم يستعدوا لهذه الدعوة، لأنهم كانوا متأخرين عن

---

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٢٩٨، ٢٩٩.

زمنهم. ومع ذلك سنجتهد في جعل مصر جمهورية قبل أن نموت»، ويعلق «بلنت» على حديث هذا اللقاء فيقول: ان النوع الجمهوري كان هو المفضل في الحديث»[1].

ولكن الشيخ محمد عبده، بتكوينه الخاص وفكره المتميز، يظل على رأيه، وعندما يكتب الى «بلنت» بعض الملاحظات على رأي عرابي في الثورة في ١٦ مارس سنة ١٩٠٣ م يقول: «... ولكن لم يكن من المستطاع في ذلك الوقت تأسيس جمهورية، اذا نظرنا حالة الجهل الذي كان سائداً على العقول...»[2].

فهذا الموقف الفكري الأصيل في تكوين الأستاذ الإمام، والعميق الجذور في نفسيته ومزاجه، والذي يرى في التربية والتعليم الغراس الذي سيثمر، بلا جهد كبير، الاصلاح السياسي وتغيير علاقة الحاكم بالمحكوم.. هذا الموقف راجع إلى تكوين الرجل في مراحله الأولى، وثابت في ممارسته العملية من قبل أن تقوم الثورة العرابية، ويتدخل الانكليز، ويأتي كرومر، ويعود محمد عبده من المنفى، وتثور من حوله الشبهات ويطلق خصومه ضده الاتهامات.. فإذا ما عاد الرجل، بعد فشل الثورة وانتكاستها المرة التي أدمت قلبه، إذا ما عاد إلى موقفه الفكري هذا، وقصر حياته على الغراس

---

(١) بلنت (التاريخ السري لاحتلال انجلترا مصر) ص ٤٥٢، ٤٥٣ الطبعة العربية الثانية.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ١ ص ٥٦٩.

التربوي والتعليمي والاصلاح الديني والفكري والخلقي واللغوي ، كان المنطقي واللائق بالبحث والباحث أن يقول : انه موقف ، ووجهة نظر أصيلة ، نحتها الثورة العرابية بحرارتها ولهيبها جانباً حيناً من الدهر ، ثم عادت الهزيمة فأبرزتها في عقل الرجل وقلبه ونفسه ، حتى صارت المحور الأول والأساسي الذي دارت من حوله حياته الفكرية والعملية . . . وكان من حق الباحث ـ بل وواجبه ـ أن يحكم بخطأ الرجل أو بصوابه . . ولكن الخطأ أعظم الخطأ أن نسمي هذا الموقف خيانة للوطن ! . . . أو تجاوزاً لنطاق الحدود التي يلتزمها الوطنيون ! . . .

لقاء الحزبين: الوطني والجهادي

وأنا أعتقد أن التطور الذي حدث في موقف محمد عبده بعد مظاهرة عابدين في ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ م ، وأدى إلى التقائه بالعرابيين ، إنما كان تعبيراً عن استقطاب كسبت به العناصر « الثورية » مواقع جديدة ، واجتذبت إلى صفوفها القطاع المعتدل من المصلحين والوطنيين الذين كان يضمهم « الحزب الوطني المصري » : الذي كونه أصلاً جمال الدين الأفغاني كجمعية سرية ، ثم ظهر نشاطه علناً أثناء ثورة العرابيين .

ولقد كانت هناك عوامل هيأت محمد عبده ، وهيأت له هذا التطور في موقفه العملي ، والذي صاحبه أيضاً تطور في موقفه الفكري من قضية الحكم النيابي وعلاقة الحاكم بالمحكوم

ودرجة المجتمع المصري في سلم التطور نحو هذه الأشياء . . .

● محمد عبده يفسر لنا هذا التطور فيقول: «إن السبعة أشهر التي كانت بين مسألة قصر النيل[1] ومظاهرة سبتمبر كانت مفعمة بالنشاط السياسي الذي شمل جميع الطبقات . . فقد صار عرابي محبوباً عند الأمة ، واتصل بالحزب الوطني ، وعرف سلطان باشا ، وسليمان أباظة ، وحسن الشريعي ، وعرفني أنا أيضاً . وكنا نحن الذين طلبوا الدستور»[2] . ولا شك أن هذه الفترة المفعمة بالنشاط السياسي الذي شمل جميع الطبقات قد غيرت رأي محمد عبده ، أو على الأقل جعلت الصورة التي بدت للجماهير المصرية أمام عينيه مختلفة عن تلك التي كانت لها من قبل . والذين يعيشون فترات الثورة الحاسمة ، وتتعرض عقولهم وقلوبهم لحرارة العمل الثوري ونضالات الجماهير ، يعرفون جيداً كيف تجتذب صفوف الثورة ـ دون جدل عقلي وفكري ـ كل المخلصين من أصحاب المواقف المعتدلة ، بل وكيف ترغم مثل هذه الأحداث حتى غير المخلصين على مجارة المواقف ومسايرة الأمور ! . . .

ولقد كان محمد عبده من النوع الأول : مفكر معتدل يرى أن شرط «وجود الرأي العام» لم يتحقق في مصر حتى

---

(١) وتعرف بحادثة أول فبراير سنة ١٨٨١ عندما تقدم عرابي ورجاله بعريضة لرياض باشا ناظر النظار تتضمن مطالبهم كضباط مصريين يشكون الظلم الواقع عليهم.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ١ ص ٥٧٠.

تعطي جماهيرها مقاليدها في أيديها . . . مثل هذا المفكر يعايش العمل الثوري عن قرب ، فتبدو لجماهير مصر صورة أخرى في ناظريه ، فيتقدم للقاء التيار « الثوري » العرابي في الحركة الوطنية المصرية ، ويكتب في ٢٥ ديسمبر سنة ١٨٨١ م فيقول : « إن استعداد الناس لأن ينهجوا منهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا متدربين في البحث والنظر على أصول الجدل المقررة لدى أهله ، بل يكفي كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد . . . إن أهالي بلادنا المصرية دبت فيهم روح الاتحاد ، وأشرفت نفوسهم منه على مدارك الرأي العام ، وأخذوا يتنصلون من جرم الاهمال ، ويستيقظون من نومة الاغفال ، وقد مرت عليهم حوادث كقطع الليل المظلم ، ثم تقشعت عنهم ، فطالعوا من سماء الحق ما كحل عيونهم بنور الاستبصار ، حتى اشرأبت مطامعهم إلى بث أفكارهم في ما يصلح الشأن ، ويلم الشعث ، ويجمع المتفرق من الأمور ، ليكونوا أمة متمتعة بمزاياها الحقيقية ، فهم بهذا الاستعداد العظيم أهل لأن يسلكوا الطريق الأقوم ، طريق الشورى والتعاضد في الرأي ، فقد أزف الوقت ، ولم تسمح لهم ظروف الأحوال بأن يتأخروا عن سن قانون يراعي فيه ضبط المصالح على الوجه الملائم ، يتبادلون فيه الأفكار الحرة والآراء الصائبة . . . فلهذا اجمعوا رأيهم على تأليف مجلس الشورى ممن لهم دربة ودراية تامة بشؤون البلاد وصدرت الأوامر

السامية بانتخابهم نواباً حسب ما قضت به نواميس الحرية، وانشرحت صدور الناس عامة بهذا الأمر، واستبشروا بما يكون من عاقبة هذا المسمى الجليل...»[1].

● ومحمد عبده الذي كان يرى دائماً ـ لتكوينه الذاتي ومزاجه الفكري ـ ضرورة المحافظة على مدنية السلطة ودستوريتها، ويناهض صبغها بالصبغة العسكرية كما يناهض صبغها بالصبغة الدينية، قبل، مؤقتاً، دور الحزب الجهادي العسكري في العمل السياسي ووجدناه يتحدث عن ذلك ـ في البرنامج الذي صاغه للحزب الوطني في ١٨ ديسمبر سنة ١٨٨١ م ـ كضرورة لحماية هذا المجلس النيابي والوضع الدستوري من الإلغاء الذي حدث لمثيله في الآستانة عاصمة العثمانيين، فيقول: «... ويرى هذا الحزب: أن مجلس النواب ربما أكره على الصمت ـ كما حصل لمجلس الآستانة ـ واستعين عليه بجعل المطابع آلة تطلق نحوه السهام، فيتكدر صفو الراحة، ويحرم الأبناء من التعليم ولهذا فوض الأهالي أمرهم إلى أمراء الجهادية،... لعلمهم أن رجال العسكرية هم القوة الوحيدة في البلاد، وهم يدافعون عن حريتهم الآخذة في النمو... وليس في عزمهم إبقاء الحال على ما هي عليه، بل متى حصلت الأمة على حقوقها عدلوا عن السياسة

---

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٥، ٣٦٦.

الحاضرة ، فإن أمراء الجهادية عازمون على ترك التدخل في السياسة بعد أن فتح المجلس ، فهم الآن بصفة حراس على الأمة التي لا سلاح لها ! . . . »[1] .

ونحن نقول أن قبول محمد عبده بهذا الموقف إنما كان تخلياً ، مؤقتاً ، بسبب الضرورات القاهرة ، عن فكره الأصيل ، الشديد الايمان بالدستور ، وسلطة القانون ، ومدنية السلطة . ولقد ظل هذا هو موقفه الأصيل . فعندما زار السودان في أخريات حياته ، واجتمع بالضباط المصريين هناك ، وخطب في ناديهم ، أعجب إعجاباً شديداً بنظامهم ونشاطهم الاجتماعي ، كان مما قاله لهم : « لقد قمتم ، أيها الضباط ، بالأعمال التي عهدت إليكم في السودان أحسن قيام ، وإن ما شاهدته من آثار المدنية التي تمت بأيديكم يجعلني ، مع شدة ميلي الى النظام والدستور ، أتمنى أن تكون الحكومة المصرية حكومة عسكرية ، لينالها من التقدم على أيديكم ما ناله السودان » ![2] .

ونحن نعتقد أيضاً أن في مقدمة الأحداث التي حسمت تردد محمد عبده لصالح العرابيين والثورة يومئذ حادث مظاهرة عابدين ، فلقد أسفر عن كسب وإقرار حق الأمة في الدستور

(1) المصدر السابق ج ١ ص ٣٦٩ .
(2) المصدر السابق ج ١ ص ٧٣١ .

والمجلس النيابي . وكان الفضل في ذلك هو تسلح ارادة الأمة بسلاح امراء الجهادية العرابيين . . .

● وفي يناير سنة ١٨٨٢ م وجد محمد عبده نفسه مضطراً - ولكن بإرادته واختياره - إلى التقدم خطوات أكثر في الاتفاق مع العرابيين ، وتبني المواقف الأكثر ثورية ، وتجاوز مواقع الاعتدال في تقييم الأمور ومعالجة الأحداث ، ففي ٨ يناير سنة ١٨٨٢ وصلت المذكرة الانكليزية الفرنسية المشتركة ، كي تعلن الحرب على الحركة الوطنية المصرية ، في صورة إعلان عزم الدولتين على العمل معاً لحماية عرش الخديوي توفيق . وهي المذكرة التي جاءت ثمرة لسعي رئيس الوزراء الفرنسي « غمبتا » لدى رئيس الوزراء الانكليزي « غلادستون » منذ ديسمبر سنة ١٨٨١ .

ويومها وجد محمد عبده أن الأمر ليس أمر فروق في التفكير ، أو الموقف بين دعاة « الثورة » ودعاة « الاصلاح » ولا بين « المعتدلين » و« الثوريين » . وإنما الأمر أمر المخاطر الأجنبية المحدقة بالوطن . فازداد التحامه بالثورة ، بل أصبح من قادتها المعدودين والبارزين . و« بلنت » يصف فعل هذا الحادث ، يقول أنه سبب هياجاً لدى الوطنيين ، وأنهم لم يخافوا . . ثم يقول : « وهنا وجد المصريون أنفسهم متحدين لأول مرة ليس فيا يتعلق بالحزب الوطني وحده بل فيا يتعلق بجميع الأحزاب والطبقات وانضم الشيخ محمد عبده

والأزهريون المعتدلون الى الحزب المتطرف بكل قوتهم. . . »[1] .

ومنذ ذلك التاريخ تطالعنا الأخبار والمعلومات التي تدل على وجود محمد عبده في قمة سلطة الثورة . ففي يونيو سنة ١٨٨٢ يحرض القنصل الانكليزي « مالبت » الخديوي على القبض على كل من محمد عبده ، وعبدالله النديم ، والبارودي[2] .

وفي نفس الشهر (يوم ١٩) تفكر قيادة الثورة المصرية في إرسال وفد إلى انكلترا لشرح وجهة نظر الحركة الوطنية ، والاتصال بالرأي العام الانكليزي ، للحيلولة دون التدخل المسلح ، فتجتمع الآراء على أن يرأس الشيخ محمد عبده هذا الوفد . . . فالرجل قد زاد اقترابه من فكر الثورة وابتعدت به خطاه عن مواقع المعتدلين والمترددين ، بفعل المخاطر المحدقة بالأمة ، وإن كنا نعتقد بأن الفروق لم تطمس بين فكره وبين فكر الذين نهجوا منهج الثورة ـ لا الاصلاح ـ منذ بداية الطريق . . . ولعل هذه الفروق في الفكر والمواقف كانت من بين مؤهلاته كي يرأس الوفد المسافر إلى انكلترا في مثل هذه الظروف .

---

(١) التاريخ السري لاحتلال انكلترا مصر. ص ٢٥٠

(٢) المرجع السابق. ص ٤٥٥ .

ولكن الأحداث تطورت بأسرع مما دبر الثوار ، وجاءت الرياح بغير ما كان يؤمل الوطنيون ، وحدث ما هو معروف من ضرب الاسكندرية في يوليو ، بعد الفتنة التي دبرها فيها الاستعمار والخديوي في يونيو ، وهزيمة جيش الثورة بفعل الخيانة العسكرية من عديد من ضباطه ، وتخلي الأثرياء - وفي مقدمتهم سلطان باشا - عن الثورة وبيعها للخديوي والاستعمار ، ووقوف السلطان العثماني - عملياً - مع الاستعمار والخديوي بفتواه بعصيان عرابي وأنصاره . . .

وانتهى كل شيء تقريباً في سبتمبر سنة ١٨٨٢ ، فاهتز كيان الشيخ محمد عبده من الأعماق ، وتزلزلت أفكاره وأحاسيسه ومشاعره كما لم تتزلزل في موقف من المواقف أو يوم من الأيام . فدخل السجن ، وفوجيء بالذين احسن إليهم يوجهون إليه الاتهامات ، والذين أحسن الظن بمواقفهم الثورية يكتبون التقارير ضد الثورة والثوار ، ويحملونه هو ، صاحب المواقف المعتدلة نسبياً ، مسؤولية ما لم ير وتبعة ما لم يفعل !

ودب اليأس إلى نفس الرجل الذي لم يعايش « العمل الثوري » وبـ ـ ـه أكثر من سنة شهور . . . ولقد زاد من يأس الرجل ما لاحظه بذكائه وعبقريته من انهيار كل شيء بانهيار جيش عرابي فقارن بين مقاومة مصر الشعب للغزو الفرنسي بعد انهيار جيش المماليك أمام نابليون ، وبين هدوء المأساة

الذي عاشته مصر تحت سلطة جيش الاحتلال الانكليزي بعد معركة التل الكبير . . .

وكتب فيما بعد مفضلاً النظام المملوكي ـ على فساده ـ على نظام محمد علي ـ رغم إصلاحاته ـ لأن الأول لم يقتل روح الأمة ، فظلت تقاوم ، بينما قتلت فردية محمد علي واستبداده روح الأمة ، فانهارت مقاومتها أمام العدو بانهيار جيشها ، ولم تفد في ذلك مظاهر التقدم التي أحدثها في البلاد[1] .

وفي السجن راجع محمد عبده شريط حياته الفكرية والعملية . وأغلب الظن أنه قد قرر يومها اعتبار فترة الشهور الستة التي ارتبط فيها بالثورة والفكر الثوري والثوار فترة عارضة وعابرة في حياته . . . وقرر عزمه على أن يعود لمواصلة مسيرته في الاصلاح ، تلك المسيرة التي حددها في الاصلاح الديني والفكري والتربوي واللغوي ، وان يتعهد هذا الغراس حتى يثمر تلقائياً ـ كما كان يعتقد ـ صلاح حال السياسة العليا ، وتبديل المظالم التي تكتنف علاقة الحاكم بالمحكوم . . . ومن هنا بدأت عودته إلى موقفه القديم وفكره الأصيل ، الذي قد تتفق معه فيه أو لا تتفق ، ولكنه في كل الأحوال موقف ووجهة نظر ، ولا علاقة بينه أبداً وبين الخيانة للوطن ـ كما يقول عنه بعض القائلين .

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . ج ١ ص ٧٢٣ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ .

وإذا كان البعض يريد معرفة مبلغ الزلزلة الفكرية والنفسية التي عادت بالأستاذ الإمام يومئذ إلى موقفه القديم ، فيكفي أن يعلم هذا البعض أن محمد عبده لم تهتز نفسه إلى درجة قول الشعر إلا في موقفين اثنين ، عندما انهزم العرابيون وعندما حضرته الوفاة ؟ ! .

وفي المرة الأولى قال قصيدة بلغت عدة أبياتها اكثر من مائة بيت بينما قال في مواجهة الموت سبعة أبيات ؟ ! .

العودة إلى الموقف القديم الأصيل

منذ اللحظات الأولى في حياة المنفى فكر محمد عبده في العودة إلى غراس الاصلاح الديني والفكري واللغوي ، بعد ان قرر هجر العمل السياسي اليومي وتطليق السياسة ، بمعنى السياسة العليا ، والعلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم ـ وعرض على الأفغاني مشروعه الشهير لاقامة مدرسة إسلامية في مكان بعيد عن تيارات السياسة والصراعات كي تربي قلة من المصلحين على نفس الطراز الذي هو منه ، كي يواصلوا عملية غراس التهذيب والتربية والتعليم . . .

ويحدثنا هو عن هذا المشروع ، وعن رفض الأفغاني له ، في معرض حديث له في ذم السياسة سنة ١٨٩٧ بعد أن عاد من منفاه إلى مصر فيقول : « إني لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة ، وإهمالهم أمر التربية الذي

هو كل شيء وعليه يبنى كل شيء . . . إن السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الاسلام أكبر فائدة . وقد عرضت عليه حين كنا في « باريس » أن نترك السياسة ، ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات ، ونعلم ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا ، فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الاصلاح المطلوب ، فينتشر أحسن الانتشار . . . فقال (الأفغاني لي) : إنما أنت مثبط ! »[1] .

والذين يتتبعون سيرة حياة الأستاذ الإمام منذ ذلك التاريخ حتى وفاته يبصرون التزامه فيها بهذا المنهج وذلك المذهب الذي آمن به قديماً منذ ما قبل الثورة العرابية ، وعاد إلى الايمان به بعد فشلها إيماناً أكثر رسوخاً ويقيناً . . . وحتى الفترة التي صحب فيها الأفغاني ، وشاركه في اصدار « العروة الوثقى » ـ الجريدة ـ ونشاط « العروة الوثقى » ـ الجمعية السرية ـ فإن كل الفكر السياسي ، والحركة السياسية ، إنما كانت من عقل الأفغاني وتدبيره ، ولم يكن لمحمد عبده في مجلة (العروة الوثقى) ـ باعترافه هو ـ إلا « الصياغة والتحرير » ، وكما قال : « إن أفكارها كلها للأفغاني ، ليس لي فيها فكرة واحدة . . . » ولذلك نستطيع أن نتحسس ضيق الرجل بهذه

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٢ .

الفترة من حياته ، عندما لم يجد أمامه الخيار فاضطر للقيام بعمل لم يعد يؤمن به ، في الوقت الذي لا مجال هناك في باريس كي يمارس ما اعتزم من التربية والتعليم والتهذيب والاصلاح ، ونستطيع كذلك أن نفسر فراقه لأستاذه ، وعودته إلى بيروت كي يمارس فيها ـ جزئياً ـ مشروعاته ، وليحاول العودة الى الوطن من جديد . . .

وفي « بيروت » مارس التدريس والتأليف ، وكتب في الصحف والمجلات . . . وأهم من ذلك وضع اللوائح الثلاث لاصلاح التربية والتعليم ، أولاها لاصلاح التعليم العثماني ، وثانيتها لاصلاح التعليم في الشام ، وثالثتها لمصر . . . وفي هذه اللوائح الثلاث يدعو إلى تعليم عربي إسلامي ، بل ويرى أن مواجهة النفوذ الأجنبي رهن بانقاذ عقول الناشئة من براثن المدارس الأجنبية التي اقامتها وتقيمها الارساليات ومراكز الاستعمار المتسترة خلف التبشير بالدين . . . فلا سبيل عنده لمواجهة النفوذ الأجنبي الزاحف على لبنان « إلا بالتربية ومدافعة الأجانب بمثل سلاحهم » . . . « وما أسهل سد تلك المنافذ على أولئك الأجانب بانشاء معهد للتربية العثمانية » .

وبالنسبة للعلاقات النامية بين رؤساء عشائر الدروز وبين الانكليز يقول : انه « لا طريق لاصلاحهم ، وراحة الدولة من ناحيتهم إلا ما يسلكه غيرنا لمثل هذه الغاية ، وهو التربية ، والتعليم ، مع اختيار الصالحين للقيام بها » .

وبالنسبة لأهل السنة يقول : انه «ما كان خمود الحمية في نفوسهم إلا لضعف العقيدة بمخالطة الأوروبيين وإهمال التعليم المذهبي . . . »[1] .

وبالنسبة للمدارس الأجنبية التي أخذت في الانتشار بمختلف أنحاء الدولة العثمانية يحذر الرجل من آثارها الضارة في كل المجالات ، ومنها مجال العقيدة .

وترك الأستاذ الإمام للعمل السياسي المباشر في هذه الفترة من حياته ـ من النفي حتى وفاته ـ لا يعني رضاه عن الاحتلال الانكليزي لمصر ، ومن ثم خيانة وطنه ، ففي المرات القليلة التي تناول فيها الرجل حديث السياسة المباشر عبر عن عدم رضاه عن الاحتلال ولكنه اعترف به كواقع ، وسلم به كحقيقة ، وسار في الطريق الذي اعتقد هو أنه السبيل لتحرير الوطن ، من هذا الاحتلال . . فلقد كتب أثناء مقامه في « بيروت » ـ وكان يومئذ يسعى للعودة لأرض الوطن ـ يهاجم السياسة الانكليزية ، وينفي أن تكون أحداث مصر الداخلية هي التي دعت الانكليز إلى التدخل ، ويقول أن كل هذه المشاكل « إنما سببها الجشع الانكليزي ـ كما اتفق عليه سياسيو العالم ـ ولم يكن تداخل الانكليز حقاً مفروضاً في بداية الأمر ، ولا حلولهم (احتلالهم) اليوم يعد من حسناتهم ، فإنا لم

---

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٩١ وما بعدها .

تسمع بأن الديون تخول للدائن حق التغلب على الممالك . . ان بداءة الخلل في ذلك القطر من يوم ورود المراكب الانكليزية لثغر الاسكندرية ، ولا نسبة بين ما كان قبل ذلك من عموم الأمن ورواج الأعمال وانتظام المصالح وبين ما كان بعده . . . ان الحكومة الانكليزية تهيأت لها فرصة للتقدم إلى بعض ما كانت تنزع إليه من زمن طويل ، فتجنت على المصريين بما لم يجنوه ! »[1] .

وهو لا يرى في هذه الفترة حلاً لقضية مصر والسودان إلا جلاء الانكليز عن مصر ، واستبدال قواتها بالقوات العثمانية فيكتب رداً على إحدى رسائل السياسي الانكليزي « سير صمويل بيكر » لحكومته . . . يكتب الأستاذ الامام : أنه « لم يبق من الوجوه الممكنة إلا وجه واحد ، وهو انجلاء الجنود الانكليزية عن القطر المصري ، وحلول الجيوش العثمانية فيه ، وسوق فرقة منها إلى أطراف السودان ، وهذا أيسر الوجوه وأدناها إلى الصواب . فإنه لما لزم الاعتراف بسيادة الدولة العلية على السودان ومصر ، وان المصريين والسودانيين ينظرون إلى الانكليز نظرهم إلى الأعداء المتغلبين ، ولا يخضعون لهم خضوعاً ثابتاً . وعلى هذا لا تستقر الراحة في مصر ، ولا تتأيد سلطة الخديوي ما داموا

---

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٤٥ وما بعدها.

فيها ـ وجب أن يطلب إلى الدولة تقرير الراحة في الديار المصرية، كما يطلب منها ذلك للسودان»[1] .

وحتى بعد عودته إلى مصر وتقلده المناصب الكبرى ، لم يغير الرجل نظرته للاحتلال ، وإن كان قد سلك الطريق الذي اعتقد أنه الوحيد للتخلص من هذا الاحتلال . فهو يتحدث إلى الشيخ رشيد رضا مشيراً إلى أحد الفلاحين المصريين الذي يمتص عوداً من القصب فلا يتركه إلا بعد عصره عصراً شديداً وإفراغه من كل رحيق فيه . . . يعلق الإمام على ذلك فيقول : «أنظر إلى هذا الرجل، كيف يمتص هذا القصب؟! هكذا يفعل الانكليز في امتصاص ثروة البلاد ، واستخدام الرجال المقتدرين على العمل فيها . هم يحافظون على الشيء أو الشخص ما وجدوا فيه فائدة لهم، حتى إذا ما رأوا أنه لم يبق فيه أدنى فائدة ألقوه كما يلقي هذا الفلاح ما يمتصه من ألياف القصب إذا جف ولم يبق فيه شيء من الحلاوة»[2] .

ويتحدث إلى الشيخ رشيد رضا حديثاً آخر ينم عن رفضه للاحتلال ، ورأيه في طريق التخلص منه ، وهو تكوين الرجال ، فيقول : « والله لو أن في مصر مائة رجل لما استطاع الانكليز أن يقيموا فيها ، أو لما استطاعوا أن يعملوا عملاً إذا

---

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٤١، ٦٤٢.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٥.

أقاموا . . . إن في مصر مئات أو آلافاً من الرجال يفهمون كل شيء ، ولا ينقصهم العلم بما يجب للبلاد ، ولكنهم فاقدون للإرادة وقوة العزيمة ، فلا تكاد تجد عشرة منهم يتحلون بهما ، وهما الصفتان اللتان لا ينفع بدونهما علم ولا يقوم عمل . . . أرأيت هذا الرجل - مصطفى باشا فهمي - الذي يصفه الوطنيون بالخيانة للبلاد ؟ انه ذكي نبيه . ويحب خير البلاد ومصلحتها ولكنه ضعيف الارادة بل فاقدها، ولولا ذلك لأمكنه، بما نال من ثقة سلطة الاحتلال به، أن ينفع البلاد نفعاً عظيماً ، ويدفع عنها أذى كثيراً ، ولكنه لا يدري هذا »[1] .

وحتى تتحدد المراكز أكثر ويتبين الخيط والحد بين هذه المدرسة المعتدلة في العمل الوطني ، وبين الذين خانوا وطنهم ، بل وبين الذين يئسوا من الخلاص والجلاء والحرية ، نشير إلى حوار دار بين الأستاذ الإمام وبين أحد الذين تعاونوا مع الاحتلال ورأوه أمراً واقعاً وأبدياً ، وقالوا عن راية مصر وحريتها انها قد ماتت و« أن الراية المصرية وكل ما هو بمعناها قد طار مع دخان المدافع يوم ضرب الاسكندرية ، وأن الخديوي يوم جاء مصر استقبله الانكليز استقبال ضيف . . . ولكن المصريين لا يفهمون هذا . . . يرون ميتاً لم يدفن فيظنونه حياً ! . . . » . قال الأستاذ الإمام لصاحب هذا

(١) المصدر السابق ج ١ص ٧٠٢.

الرأي ـ محمد بك بيرم محافظ العاصمة ـ : « إن العمل لاخراج الانكليز من مصر عمل كبير جداً ، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل ، ولو لعدة قرون ، لا انه عمل صغير يكفي فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد »[1] .

فهو هنا يؤمن بضرورة العمل لإخراج الانكليز من مصر ، ويرى أن هذا العمل كبير جداً . . . وانه لا بد من الجهاد في سبيله ، ولكن بالحكمة والدأب على العمل الطويل ، وبالأسلوب الذي حدده ـ غراس التربية والتعليم والاستنارة وتحرير العقل وتكوين الرجال . . . الخ . . . الخ . . . ـ ولقد استفاد الانكليز ، حقيقة ، من هذا الموقف الذي يمنحهم الهدوء لزمن طويل ، ووكلوا شل جوانبه الايجابية في الاصلاح والتنوير إلى القوى المتخلفة التقليدية في البلاد ! .

ولم تكن هذه الرؤية خاصة بمصر ولا كان هذا خاصاً بالاستعمار الانكليزي ، حتى يقال أنه أثر من آثار علاقة الإمام بالمحتل ، و« صداقته » لكرومر ، ولكنها كانت رؤية عامة ، وموقفاً شاملاً لكل وطن إسلامي ابتلي بداء الاستعمار أياً كان هذا الاستعمار . . . وعلى الرغم من تفرقة الإمام بين الانكليز والفرنسيين في الموقف من دين الامم المغلوبة والواقعة تحت

(١) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٧

سيطرتهم، وقوله عن «الأمة الانكليزية» أنها «وحدها الأمة المسيحية التي تقدر التسامح حق قدره»[1] وقوله عن فرنسا: «أنه لا توجد أمة تبغض المسلم لأنه مسلم، لا لأمر آخر، إلا فرنسة»[2]. إلا أن موقفه إزاء السياسة والسبيل إلى التخلص من الاستعمار الفرنسي في الجزائر وشمالي أفريقيا، لم يختلف عن موقفه، من الاستعمار الانكليزي بمصر، فهو قد نصح علماء تونس والجزائر، عندما زارهما، بسلوك سبيله في غرس التربية والتعليم والاستنارة وتحرير العقل كطريق طويل للحرية، وكتب ذلك صراحة في نصيحة لأحد العلماء الجزائريين ـ الشيخ عبد الحميد سمايا ـ الذي توسم فيه النجابة والذكاء فقال: «وإني وإن كنت على ثقة من كمال عقلك، ومعرفتك بما إليه حاجة المسلمين اليوم، فإني لا أجد مندوحة عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة أو غيرها من الحكومات، ومن الكلام في ذلك، فإن هذا الموضوع كبير الخطر، قريب الضرر، وإنما الناس محتاجون إلى نور العلم، والصدق في العمل، والجد في السعي، حتى يعيشوا في سلام وراحة مع من يجاورهم من أهل الأمم الأخرى، ولا يتعلقوا من الوهم بحبال تتقطع في أيديهم متى جذبوها، فيسقطوا ـ والعياذ بالله ـ فيما لا منجاة منه!»[3].

---

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٣٤٩.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ٦٨٧.

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٧٠٧.

والذين يدرسون حياة المفكر الجزائري عبد الحميد بن باديس ، رائد الإحياء والبعث الجزائري ، ويعلمون كيف خطط في سنة ١٩١٢ م لقيام جماعة العلماء في سنة ١٩٣١ م ، وكيف قضى ثمانية عشر عاماً في إعداد جيل « يمتلك فكرة صحيحة ولو « مع علم قليل ! » ، ويعد كتيبة لمهمة محددة هي مهمة وضع الوطن الجزائري على الطريق إلى الاستقلال ، وتسليمه لجيل جديد يواصل رحلة النضال . . . وكيف سلك لذلك سبيل تكوين الرجال بالتربية والتعليم وتفسير القرآن ـ بمنهج الإمام محمد عبده ـ وإقامة المدارس والمشاركة في الصحافة ـ الذين يدرسون تجربة ابن باديس هذه ، يؤمنون أنها تجربة محمد عبده اتيح لها أن تنجح في الجزائر ، وأن تتطور إلى العمل السياسي المباشر عندما حانت الفرصة وتهيأت الامكانيات[1] . . . فهي إذن مدرسة في العمل الوطني ، وليست خيانة للوطن ، وعمالة للمستعمرين .

وأخيراً . . .

فنحن نعتقد أن هناك الكثير من القضايا التي يمكن الحديث عنها ، وإبراز موقف الأستاذ الإمام منها ـ غير التي ذكرنا ـ حتى تكتمل الصورة ، ويبدو فكر الرجل في موقع

---

(١) انظر دراستنا عن (عبد الحميد بن باديس) مجلة «الطليعة» عدد نوفمبر سنة ١٩٧٢ م . وهي الدراسة التي اعدنا نشرها في الطبعة الثانية من كتابنا (مسلمون ثوار) طبعة بيروت ١٩٧٤ م .

الهجوم على خصومه ـ كما هو الحقيقة ـ لا في موقف الدفاع . . ولكن ـ لعل في هذه الاشارات ما يبرز الخط العام للموقف الوطني والنمط المعتدل لمذهب محمد عبده الخاص بالقضية الوطنية . وإن كنا نعتقد أن على الكثيرين من الحريصين على قيمنا الحضارية وأمجاد أمتنا وعطائها وابداعها الكثير من الدين والعديد من الواجبات ، كي نحفظ قممنا الشوامخ من الهدم ، ولا أقول نمنع عنها النقد ، ولا الجديد والجيد والجاد من محاولات إعادة التقييم ـ حتى يعاد عرض أفكار هؤلاء المفكرين العظام بمنهج علمي وأسلوب ابلغ وأجود في التوصل إلى جيلنا الحاضر وأجيالنا المستقبلة . . . وهذا العبء أضخم من أن ينهض به مقال أو عدة مقالات .

لقد كان محمد عبده فلاحاً مصرياً تجسدت في عقله عبقرية أمتنا ، وعاشت في قلبه مشاعر الحب والوفاء لوطنه وأمته ، وظل طوال حياته عاملاً على درب الاصلاح الديني والفكري والتربوي . . . وهو ان يكن قد أخطأ أحياناً ، شأن كل العاملين . أو خانه التوفيق أحياناً في تقييم بعض المعضلات . أو رأى غير ما رآه بعض معاصريه سلبياً ، وغير ما نراه نحن الآن أولى وأسلم . . . إلا أنه مصلح ذو مذهب متميز ، ومدرسة في الفكر المصري والعربي والاسلامي ذات جوانب ايجابية كبيرة وكثيرة ، ولا تزال هذه الجوانب من مذهبه ومدرسته تلقي على حياتنا الفكرية ظلالاً صالحة للاستلهام وجديرة بالاحترام والاعجاب والتقدير .

التربية والتعليم

[أمر التربية هو كل شيء . . . وعليه يبنى كل شيء . . . وأي إصلاح في الشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين . . . والناس في التعليم طبقات ثلاث : العامة . . . والساسة . . . والعلماء . . . ويجب تحديد ما يلزم لكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث من التعليم ، كماً ونوعاً ؟ ! . . .]

محمد عبده

من النظرة الشاملة إلى الفكر الذي قدمه الأستاذ الإمام في موضوع التربية والتعليم نجد أن الرجل كان صاحب نظرة «مثالية» ، غير واقعية ، إلى هـذا الحقل من حقول الاصلاح .. فهو عندما اعتقد أن التربية هي العصا السحرية التي تغير كل شيء ، وتبدل كل سلبي فتجعله إيجابياً ، وتعدل كل منقوص فتجعله كاملاً ، وتطلق كل مقيد فتجعله متحرراً ... الخ ... الخ ... عندما اعتقد ذلك قد أغفل الجوانب الأخرى في حياة المجتمع والمشاكل العديدة التي لا بد من أن يسير المصلحون أو الثوار في حلها جنباً إلى جنب مع الاصلاح التربوي والنهضة بالتعليم .

فليست تكفي التربية لوجود حياة أسرية سعيدة ومستقرة ، إذ لا بد من حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية التي تطحن الأسرة وتلقي في طريق سعادتها واستقرارها بالأشواك والعقبات .

وليست تكفي التربية للحاق بالأمم المتقدمة ، إذ لا بد

خلق المناخ الصالح للتربية من الدخول في معارك عديدة ضد ما يعترض قيام هذا المناخ الصالح من عقبات ومعوقات . . . . كما لا بد من تحديد أي أنواع التربية والتعليم هو الذي يمكننا من اللحاق بالأمم المتقدمة ، وهو أمر يتوقف على تحديد ماهية التقدم ، وارتباط معاييره بالعصر الذي نعيشه ، والمهام التي على المجتمع أن ينجزها في هذه المرحلة المحددة من مراحل نموه وتطوره .... الخ . الخ .

ونحن نفتقد هذه النظرة الشاملة عند دراسة فكر الرجل في هذا الميدان . . ويبدو أن تجربته الفردية الخاصة كانت النموذج الذي صدر عنه ، وتصوره وملك عليه لبه وهو يتحدث عن هذا الموضوع . فهو فلاح تزوج في القرية وطمح ، بل وناضل من أجل أن يعمل فلاحاً في الأرض مثل أخويه « علي » و« محروس » ، ولكن الآفاق الفكرية والسلوك التربوي اللذين استفادهما من أستاذه جمال الدين الأفغاني قد جعلا منه أحد عقول الأمة العربية والاسلامية الأكثر بروزاً وتحليقاً في سماء عصره ، ولقد انتقلت به « التربية » من مشاركة « علي » و« محروس » في فلاحة الأرض إلى مشاركة الأنبياء : ابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد والشهداء والصديقين والقديسين في بعض مراتب الفكر والحكمة والنبوغ . . . كما يقول ! . . .

سيطرت على نظرة الرجل إلى موضوع « التربية » تجربته

الذاتية هذه . . . فاعتبر « أن الانسان لا يكون إنساناً حقيقياً إلا بالتربية . . وهي عبارة عن السعادة الحقيقية . . فإذا تربى احب نفسه لأجل أن يحب غيره ، وأحب غيره لأجل أن يحب نفسه ! » .

وفي الوقت الذي كانت مصر ترزح فيه تحت نير الاحتلال البريطاني سنة ١٨٩٦ م ، وتزخر فيه بعديد من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تحتاج إلى ثورة تغير المجتمع تغييراً جذرياً بعد أن تحرره من قيود الاحتلال وقواه ، لا يرى الرجل شيئاً ينقص البلاد سوى التربية ، فيقول : « نحن في بلاد رزقها الله سعة من العيش ، ومنحها خصوبة وغنى يسهلان على كل عائش فيها قطع أيام الحياة بالراحة والسعة ، ولكنها ويا للأسف منيت ، مع ذلك ، بأشد ضروب الفقر : فقر العقول والتربية . . . »[1] .

وعنده أن الانسان إذا افتقد التربية ، افتقد كل شيء ، فلن يستطيع أن يتحلى « بالعدل » أو « الغنى » أو « الكمال » إلا إذا كان مصقولاً بالتربية والتعليم ، « ذلك أن عدل الجاهل ظلم ، فإن صدر منه بطريق الصدفة ، لا عن مقصد ، فلا بد له من الخبط فيظلم ، وأن غناه فقر ، فإن أتى من البحث الاتفاقي فلا بد يوماً أن تختل سيره فيفتقر ، وأن كمال الجاهل

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ١٥٦ ، ١٥٧ .

نقص ، فإنه طلاء على حائط خرب عما قليل يكشط ويتناثر منه التراب ثم ينهدم . . .

فـقـر الجـهـول بـلا عـلـم إلى أدب
فقـر الحـمار بـلا رأس إلى ذنب !!! »

وبسبب من هـذه النظرة المثاليـة إلى قضيـة التربيـة والتعليم ، علق الأستاذ الإمام آماله في تحقيقها على « الأغنياء » الذين رأى فيهم أصحاب المصلحة الحقيقية في النهوض بالبلاد للحفاظ على مكاسبهم فيها . . . ورأى أن دورهم في هـذا الميدان أعظم وأكبر من دور الحكومة فيه . . . فقال : إن « على الأغنياء منا ، الذين يخافون من تغلب الغير عليهم ، وتطاول الأيدي الظالمة إليهم ، أكثر من الفقراء ، أن يتـألفـوا ويتحدوا ، ويبذلوا من أموالهم في سبيل افتتاح المدارس والمكاتب واتساع دوائر التعليم ، حتى تعم التربية ، وتنبت في البلاد جراثيم العقل والادراك ، وتنمو روح الحق والإصلاح ، وتتهذب النفوس ، ويشتد الاحساس بالمنافع والمضار ، فيوجد من أبناء البلاد من يضارع بني غيرها من الأمم ، فنكون عند ذلك معهم في رتبة المساواة ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا . . . وعلى الحكومة في جميع ذلك أن تسن قوانين التعليم وتلاحظ أحوال المعلمين والمتعلمين . . . »(١) .

---

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٤٨ ، ٤٧ .

ونحن نقول : ان نظرته هذه « مثالية » غير واقعية ولا علمية ، لأن القضية قبل كل ذلك هل هؤلاء الأغنياء أصحاب مصلحة في « شيوع » هذا الذي يدعو إليه الشيخ محمد عبده في البلاد حتى ينصروه ويبذلوا في سبيله الأموال ؟ ! لقد أثبتت تجربة الرجل « العملية » أنهم ليسوا كذلك . وأن الحكومة ليست كذلك . وهي التجربة التي تحصلت له عندما مارس العمل في هذا الحقل من حقول الاصلاح . . . .

ومن أبرز الأدلة على أن نظرة الرجل إلى هذا الموضوع كانت نظرة « مثالية » غير واقعية ولا علمية ، أنه ناضل من أجل أن يكون العمل التربوي « بديلاً » عن العمل السياسي ، بينما النظرة العلمية في دراسة المجتمعات تضع التطور التربوي في مكانه من العملية الشاملة للتقدم ، وهي العملية التي تجمعها النظرة السياسية والخطة السياسية والعمل السياسي للنهوض بهذه المجتمعات . . . فلقد كان الرجل ، بسبب استغراقه التأملي في هذا الحقل قبل غيره وأكثر من غيره من الحقول ، يعتقد أن العمل التربوي يمكن أن ينجح ويثمر بعيداً عن التأثر بالعوامل السياسية وغيرها ، وأنه أكثر من ذلك يمكن أن يكون بديلاً عن الاشتغال بما عداه من العوامل والمهام . . . وهو لذلك يعجب للنبهاء الذين لا يفرغون للتربية بدلاً من الاشتغال بالسياسة ، فيقول : « إني لأعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة ، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء ، وعليه يبنى كل شيء » . . . إن

السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الاسلام أكبر فائدة . وقد عرضت عليه حين كنا في « باريس » أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات ، ونعلم ونربي ما نختار من التلاميذ على مشربنا . . . فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا ، وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الاصلاح المطلوب فينتشر أحسن الانتشار .. فقال (أي جمال الدين) : إنما أنت مثبط ؟ ! . . . . من سوء حظ المسلمين أن كل من كان فيه استعداد لشيء يشتغل بغيره ، فاشتغال هذه الأميرة (نازلي هانم فاضل) بالسياسة كاشتغال السيد جمال الدين بها ؟ ! وهو رجل عالم ، وأعرف الناس بالاسلام وحالة المسلمين ، وكان قادرا على النفع العظيم بالافادة والتعليم ، ولكنه وجه كل عنايته إلى السياسة ، فضاع استعداده هذا . . . وهذه الأميرة قادرة على تأسيس عمل يفيد في تهذيب البنات ، فإن من حولها من الأميرات ينفقن نفقات كبيرة إسرافا وتبذيرا ، ولو أنها حملتهن وأمثالهن من النساء الغنيات على إنشاء مدرسة لتربية البنات وتعليمهن ، واستحضرت لهن معلمات من الآستانة أو سوريا ، لكان خير عمل تعمله ، وما كن ليخالفنها ، فإذا لم يأت بالفائدة المطلوبة كان غرساً أو بذراً تجنى ثمرته ولو بعد حين . . . » .

لقد كان الأستاذ الإمام يعتقد بإمكانية ، بل بضرورة أن

يغض المصلح الطرف عن المفاسد والمخالفات القائمة في المجتمع، بل وأن يساعد على بقائها أحياناً. في سبيل أن يتمكن من بلوغ هدفه في التربية والتعليم ؟ ! فهو يتحدث عن تصوره للعلاقة المثلى التي كان من الواجب أن تقوم بين جمال الدين الأفغاني وبين السلطان عبد الحميد وحاشيته فيقول : لو أن السيد جمال الدين « تقرّب من السلطان بمقدار يمكنه من حمله على إصلاح التربية والتعليم ، من غير تعرض لفساد حاشيته ولا تدخل في شؤونهم ـ بل مع مساعدتهم على أغراضهم الخسيسة لكان ، حسناً ، ولقدر أن ينفذ مآربه . . . مثلاً : يحسن للسلطان أن يصدر إرادته بإصلاح الوعظ في الجوامع والتعليم الديني في المدارس ، ويقرن هذا السعي بإعطاء « أبي الهدى » خمسمائة جنيه ، وإعطاء نيشان لابنه أو لأخيه ، فإذا رآه « أبو الهدى » يخدمه فيما هو مهم عنده فأما أن يؤاتيه وأما لا يناويه . وهلم جرّاً . ولكنه تدخل في شؤون هؤلاء الفاسدي الطباع والأخلاق ، واصلاحهم من المستحيلات ، فأخفق مسعاه ! »[1] .

ونحن نعتقد بخطأ الأستاذ الإمام في نظرته هذه لموقف الأفغاني، فلولا تدخله وتدخل أمثاله في شؤون « فاسدي الطباع » هؤلاء ، لتكرست في المجتمعات الى الأبد مثل هذه

---

(١) المصدر السابق، ج ١ ص ٦٨٣ ـ ٦٨٤ .

النماذج ، ولما دفع بها التطور إلى زوايا النسيان والعدم ، ولما قدمت الثورات وحركات التقدم النماذج الأكثر تقدماً والأكثر اتصافاً بما هو طيب وجميل من أخلاق الانسان . . كما نعتقد بأن نظرة الأستاذ الإمام هذه إلى تلك القضية هي من أهم المفاتيح إلى شخصية الرجل ومسلكه ومنهجه الذي على أساس منه أقام علاقاته بالقوى المختلفة في مصر يومئذ . ومن بينها سلطات الاحتلال . . . فلم يكن الرجل راضياً عن كثير من الأوضاع التي سكت عنها ، ولا سعيداً بكثير من العلاقات التي دخل فيها ، ولكنه كان صاحب هدف كبير ظن أن بلوغه رهن بالسكون على أشياء لا يصح السكوت عليها والدخول في علاقات يحسن أن لا يدخل فيها من له مثل مكانه ومكانته في البلاد ؟ ! .

* * *

وبسبب من هذه النظرة « المثالية » الى التربية نلتقي في فكر الرجل بأمثلة عديدة لقضايا معقدة اعتقد أن التربية وحدها كفيلة بتقديم الحلول السحريّة لها . . .

فالأمة التي « لم تقوّم نفوسها بالتربية السليمة ، ولم تثقف عقولها بالمعارف الصحيحة » سبيلها إلى بلوغ هذه الغاية أن تترك « لولي أمرها » الذي ينهض بمهمة « تهذيبها وإصلاح طباعها » وذلك قبل تغيير نظمها السياسية والاجتماعية ، واستبدال الأنظمة الفردية للحكم بالشوري والدستوري والنيابي

منها . . . مع أن الطريق الوحيد السليم هو أن تبدأ هذه الأمة بإيجاد المناخ السياسي والاجتماعي الذي يتيح لها التربية والتثقيف والتهذيب[1] . . . . اللهم إلا إذا كان الحديث عن تهذيب لقلة محظوظة من أبناء هذه الأمة ، يمكن أن يتحقق لها ذلك في ظل الحكم الفردي وأنظمة الاستبداد .

وعندما كان النفوذ الاستعماري الأوروبي يزحف على الولايات العربية العثمانية في المشرق العربي ، مستخدماً العديد من الأسلحة والوسائل ، ومنها مدارس جمعيات التبشير . . . لم ير الأستاذ الإمام سلاحاً تحارب به هذا النفوذ الاستعماري سوى سلاح التربية ، فهو يقول : إنه لا سبيل لمواجهة النفوذ الأجنبي في لبنان « إلا بالتربية ومدافعة الأجانب بمثل سلاحهم . . . وما أسهل سد تلك المنافذ على أولئك الأجانب بإنشاء معهد للتربية العثمانية » .

وعندما تلعب الطائفية دورها في تمزيق المجتمعات العربية في الشام ، وتقسم المواطنين هناك إلى سنة وشيعة ، ودروز وعلويين . . . . الخ . . ويتعلق زعماء الدروز بالنفوذ الانكليزي ، يرى الأستاذ الإمام أنه « لا طريق لإصلاحهم وراحة الدولة من ناحيتهم إلا ما يسلكه غيرنا لمثل

---

(١) تتردد مثل هذه الأفكار في (كتاب الأحداث العرابية)، انظره في الجزء الأول من [الأعمال الكاملة].

هذه الغاية وهو التربية والتعليم، مع اختيار الصالحين للقيام بها...»[1].

مع أن لمشكلة الطائفية هذه عديداً من الجوانب، من أهمها جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والأوضاع الطبقية لزعمائها الذين يذكون أوار نارها، والامتيازات الاقتصادية والاجتماعية التي تتمتع بها بعض هذه الطوائف بينما يحرم منها الآخرون... ولكن نظرة الأستاذ الإمام «المثالية» لقضية التربية والتعليم جعلتها في نظره عصاً سحرية قادرة على صنع المستحيلات.

* * *

ونوع التربية التي كان يراها ويدعو إليها الأستاذ الإمام من الأمور التي تستحق الدرس والتأمل والانتباه.. فهي، على كل مستوياتها، تربية تستند إلى الدين، وتنبع من تعاليمه، وتتصل به بسبب وثيق، وذلك لأن الرجل كان صاحب رأي يرى أن أي اصلاح للشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين حتى يكون سهل القبول شديد الرسوخ عميق الجذور في نفوس الناس..

وهو مع إيمانه بالوطن والوطنية، لا يرى أن هذه الوظيفة يمكن أن تكون «عقيدة» تحل محل «الدين» في دفع

---

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٩٥.

عجلة الاصلاح إلى الأمام ، فمن « ظن أن اسم الوطن ، ومصلحة البلاد ، وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في إنهاض الهمم وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها فقد ضل سواء السبيل . . . »[1] .

وهو يزيد رأيه في دور الدين في التربية إيضاحاً وتحديداً عندما يتحدث إلى الناس ، فيقول لهم : « إن مطلوبكم المحبوب هو العلم ، كان العلم فيكم وكان الحق معه ، وكان الحق فيكم وكان المجد معه . . . كل مفقود يفقد بفقد العلم ، وكل موجود يوجد بوجود العلم . . . أما العلم الذي نحس بحاجتنا إليه فيظن قوم أنه علم الصناعة وما به إصلاح مادة العمل في الزراعة والتجارة مثلاً . وهذا ظن باطل ، فإنا لو رجعنا إلى ما يشكوه كل منا نجد أمراً وراء الجهل بالصناعات وما يتبعها ـ إن الصناعة لو وجدت بأيدينا نجد فينا عجزاً عن حفظها ، وإن المنفعة قد تتهيأ لنا ثم تنفلت منا لشيء في نفوسنا فنحن نشكو ضعف الهمم ، وتخاذل الأيدي ، وتفرق الأهواء ، والغفلة عن المصلحة الثابتة . وعلوم الصناعات لا تفيدنا دفعاً لما نشتكيه ، فمطلوبنا هو علم وراء هذه العلوم ، ألا وهو العلم الذي يمس النفس ، وهو علم الحياة البشرية . العلم المحيي للنفوس هو علم أدب النفس ، وكل أدب لها هو في الدين ، فما فقدناه هو التبحر في

---

(١) المصدر السابق ج ٣ ص ٧٢.

آداب الدين ، وما نحس من أنفسنا طلبه هو التفقه في الدين ، ولا أريد أن نطلب علماً محفوظاً ، ولكننا نطلب علماً مرعياً ملحوظاً . . . فإذا استكملت النفس بآدابها عرفت مقامها من الوجود ، وأدركت منزلة الحق في صلاح العالم فانتصبت لنصره ، وأيقنت بحاجتها إلى مشاركيها في الوطن والدولة والملة . . . وإننا في تحصيل هذا العلم الحيوي لا نحتاج إلى الاستفادة من البعداء عنا ، بل يكفينا فيه الرجوع لما تركنا ، وتخليص ما خلطنا ، فهذه كتبنا الدينية والأدبية حاوية لنا فوق الكفاية مما نطلب ، وليس في كتب غيرنا ما يزيد عنها إلا بما لا حاجة بنا إليه ، وكما وصل إلينا وجودنا بالتناسل عن آبائنا ، فلتصل إلينا حياة نفوسنا بما أورثونا من علومهم وآدابهم ، ولا يتيسر لنا ذلك إلا بعلم اللغات التي أودعوها معارفهم ، وهي لدينا لغتان : التركية . . . والعربية »[1] .

ونحن نعتقد أن الأستاذ الإمام قد وقف في هذا النص من العلوم الحديثة ، وخاصة علوم الحياة العملية ، موقفاً شديد المحافظة . فهو قد أنكر دور هذه العلوم في تأديب النفس وإحيائها ، وهو دور بالغ الأثر وأكيد ، وهو قد أعلن الاستغناء عن الاستفادة من التراث الانساني ، والاقتصار على ما في العربية والتركية من معارف وعلوم . وعلى الرغم من

(١) المصدر السابق. ج ١ ص ٦٤٩، ٦٥٠.

أنه أعلن أن العلم المطلوب إحياؤه هو العلم « المرعي الملحوظ » لا « العلم المحفوظ » ، إلا أننا نعتقد أن أفقد هذا قد حدث من رحابته تلك النظرة الوحيدة الجانب التي اكتفت بالتركيز على جانب واحد من العلوم ، هو جانب علوم الدين ، ولعل في البيئة العثمانية التي كتب فيها هذا الكلام[1]، وما كان بها من تيارات محافظة قوية ، تقف تجاهها تيارات شديدة «التفرنج» إلى حد تشويه الشخصية العربية المسلمة . . . لعل في هذه البيئة التفسير لذلك الغلو في تقدير جانب من العلوم والتقصير في تقدير جوانب أخرى ، لأن مواقف الأستاذ الإمام فيها بعد ذلك لم تقف عند هذا المستوى من الغلو والتقصير . . .

ولم يكن رأيه في ضرورة استناد التربية إلى الدين خاصاً بالتربية العثمانية ولا بالتربية في القطر السوري اللذين أفرد لإصلاح التعليم في كل منها لائحة خاصة ، وإنما كان ذلك رأيه أيضاً عندما عرض لإصلاح التربية في مصر ، لأن هذا كان رأيه ، كما أسلفنا ، بالنسبة لكل الشرق وجميع الشرقيين .

فهو بعد أن يرجع أسباب « احتقار النظام والتأثر بالوساوس » عند المصريين إلى « بعد جمهورهم عن المعرفة بوجوه المصالح . . . وحرمانهم من التربية التي تطبع نفوس

---

(١) نشر هذا الكلام في (ثمرات الفنون) البيروتية سنة ١٨٨٦ م

أغلبهم على الاستقامة والتؤدة والتبصر في العواقب . . . » يرى أن هذه التربية المفتقدة والمنشودة لا بد وأن تستند إلى الدين وتنبع منه وتكون شديدة الارتباط به ، فيقول : إن « أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين ، حتى صار طبعاً فيها ، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذراً غير صالح للتربة التي أودعه فيها ، فلا ينبت ، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه، وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم ، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فساداً ـ وإن قيل أن لهم شيئاً من المعلومات ـ فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها في نفوسهم . . . »[1] .

ونحن نود أن نلفت النظر إلى خطأ الذي يستنتجون من هذه النصوص أن الرجل كان داعية « تربية دينية » و« تعليم ديني » فقط لا غير . . . لأنه فرق بين « التعليم الديني » و« التعليم المؤسس على مبادىء الدين » والرجل كان داعياً للثاني غير محبذ للاقتصار على الأول ، وذلك بدليل أن النموذج الذي حبذه ، وأسهم فيه ، وشاء له أن يكون صورة المستقبل كان نموذج « مدرسة دار العلوم العليا » وهي تعليم مدني يستجيب لظروف عصره ويقيم مع المبادىء الدينية الصلات

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٣ ص ١٠٨، ١٠٩ .

التي ينبه على ضرورتها الأستاذ الإمام ... بل لقد كانت للرجل بالنسبة للتعليم الديني والمدارس الدينية آراء فيها من الجرأة الشيء الكثير ... كان يتمنى أن يبلغ الانسان ، من كل دين ، إلى حد أن يجعل التعليم مدنياً خالصاً ، وأن تكون لتعاليم الدين أماكن خاصة بهذا اللون ، وأن يزول المزج بين النوعين في مدارس التعليم العام ... نعم لقد رأى هذا ، وإن كان قد استبعد قبول الناس له في بلاد الشرق، فكتب يحذر المصريين من إرسال أبنائهم إلى مدارس الارساليات الأجنبية وبعثات التبشير ، حفاظاً على عقيدتهم التي تؤثر فيها هذه المدارس ، وذلك «حتى يأذن الله تعالى بمنع التعليم الديني في جميع مدارس العالم ، فتكون المدارس قاصرة على العلوم غير الدينية والصنائع ، ويكون للدين مواضع مخصوصة لتعليمه والتربية بمقتضاه . وهذا خصوصاً في مثل أقطارنا ـ ابعد من مجيء الألف على رأس المائة ؟ ! »[1] .

* * *

وهنالك جانب آخر من جوانب فكر الرجل في موضوع « التعليم » نضع له في دراساتنا اصطلاحات محددة ، مثل « ديمقراطية » التعليم ، أو « طبقية » التعليم ... فالذين يرون حق أبناء المجتمع جميعاً ـ بصرف النظر عن الوضع الطبقي ـ في

---

(١) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٦٠ ، ٦١ .

بلوغ أعلى مراحل التعليم ، وواجب الدولة في البلوغ بهم إلى هذه المستويات الرفيعة ، ينادون : « بديمقراطية التعليم » . . . بينما الذين يرون لكل طبقة اجتماعية مستوى تعليمياً لا تتعداه هم من أنصار « طبقية التعليم » . . . والأمر المؤسف أن الأستاذ الإمام كان من أنصار « طبقية » التعليم ؟ ! . . .

فهو يقول صراحة : إن الناس في التعليم طبقات ثلاث :

« فالطبقة الأولى : العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم .

والثانية : طبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية ، وحماتها من ضباط العسكرية ، وأعضاء المحاكم ورؤسائها ومن يتعلق بهم ، ومأمورو الادارة على اختلاف مراتبهم .

والطبقة الثالثة : طبقة العلماء من أهل الارشاد والتربية . . . » .

وان الواجب هو « تحديد ما يلزم لكل واحدة » من هذه الطبقات من التعليم ، كما ونوعاً . . وعندما يريد الأستاذ الإمام أن يتحفظ على تقسيمه هذا ، ليقول لنا إن ارتقاء الناس بالتعليم من الطبقات الدنيا إلى العليا غير ممنوع ، نجد صورة هذا الاستثناء والتحفظ لا يخرج عن حدود « الشواذ »

والحالات الفردية و «الأحاد» من النوابغ ، فيقول : « ولا نريد بهذا التقسيم منع الآحاد من كل طبقة أن يطلبوا الكمال الذي خص به من فوقهم . . . »[1] . . . فهو موقف طبقي ينظر إلى التعليم من موقع طبقي ، فيقسم الناس إلى طبقات تبعاً لوضعهم الاجتماعي ، ويضع لكل طبقة «حدوداً تعليمية» لا تتعداها ، اللهم إلا بالنسبة للآحاد «والشواذ» الذين لا يقاس عليهم في تخطي هذه الحدود ؟ ! .

وحتى لا يتوهم إنسان أننا نظلم الرجل ، فنعمم مدلول كلماته هذه على موقفه ونشاطه في حقل التربية والتعليم، نلقي نظرة متأملة على جهوده العملية في هذا المجال ، وهي الجهود التي أتيحت له عندما رأس (الجمعية الخيرية الاسلامية) التي كانت تعمل في خدمات ثقافية واجتماعية في مقدمتها التعليم . . .[2] .

ففي ذلك التاريخ كانت مدارس التعليم العامة الأميرية ، التي ينفذ فيها الانكليز مخططهم التعليمي تقف بالتلميذ المصري عند الحدود التي تجعل منه موظفاً محدود الأفق ، وكاتب ديوان لا يهتم بشؤون الوطن ، ولا بما هو

---

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٧٧ ـ ٨٣.

(٢) تأسست هذه الجمعية سنة ١٨٩٢ م (سنة ١٣١٠ هـ)، ورأسها الأستاذ الإمام سنة ١٩٠٠ م، (سنة ١٣١٨ هـ).

أساسي من المعارف الإنسانية وأصول العلوم ، والنظرة الشاملة والكلية للكون أو التاريخ أو الانسان .

وفي ذلك التاريخ أيضاً كان مصطفى كامل وتيار الحزب الوطني يقيم المدارس كي تقدم نموذج الوطني المصري المثقف الذي تجعل منه الثقافة صاحب موقف ثوري في مناهضة الاحتلال ، وهي المدارس التي اجتذبت أبناء البورجوازية المصرية الصغيرة ، وأسهمت في تكوين هذه الطبقة وبلورة شخصيتها في المجتمع . . .

فماذا كانت مهام المدارس التي أشرف عليها الأستاذ الإمام ؟ مدارس الجمعية الخيرية الاسلامية ؟ ؟ . . .

إن الرجل يحدد فلسفة هذه المدارس . . فهي ليست كمدارس الحكومة تعمل لتخريج الموظفين ، ومن ثم ليست خاصة بالطبقة الثانية من الطبقات الثلاث التي سبق أن تحدث عنها . . وهي ليست كالأزهر أو دار العلوم تعمل لتكوين العلماء وأهل الارشاد والتربية . . . وإنما لتعليم أولاد الفقراء من أبناء أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن يتبعهم ، أي أنها خاصة بأغلبية الشعب المصري الساحقة . . هذا من حيث البيئة الاجتماعية التي تستهدفها هذه المدارس . . . أما الفلسفة التي تجعل ت. يها مساهمة أكيدة في تكريس « طبقية » التعليم فإنها تنبع من استهداف هذه المدارس من وراء التعليم فيها أن يظل « ولد التجار نجاراً » و« ولد الحداد حداداً » و« ولد

الفراش فراشاً » ، وان تحدث لهم فقط زيادة في الأجر بسبب الخدمات الأرقى التي يقدمونها للمخدومين ؟ ! إذ « لا شك أن الانسان إذا ظفر « بفراش » كاتب مهذب يزيد في أجره ويطول عنده مكثه ؟ ! . . . أما تخطي هذه الحدود فهو وقف ، أيضاً ، على الآحاد من النوابغ وغير العاديين . . ! . . .

وفي إحدى خطب الأستاذ الإمام في مدارس هذه الجمعية ، في أولى السنوات التي تولى فيها رئاستها يقدم لنا تصوره لمهامها وفلسفتها فيقول : « . . . لم تنشأ الجمعية لمقصد أعلى من هذا في مدارسها ، كأخذ الشهادات والاستعداد للوظائف ، بل من أهم مقاصدها أن تنزع من النفوس اعتقاد أن التعليم لا فائدة فيه إلا الاستخدام في الحكومة . . . والجمعية توطن نفوس التلاميذ في مدارسها على أن يعمل الواحد منهم عمل أبيه باتقان ، ويعيش مع الناس بالأمانة والاستقامة ، فولد النجار يكون نجاراً ، وولد الحداد يكون حداداً ، وولد الفراش يكون فراشاً ، والتربية والتعليم يساعدان كلاً على إتقان عمله وصناعته ، فيكون أكثر كسباً لأنه أكثر اتقاناً للعمل ، مع الأمانة والاستقامة ، ولا شك أن الانسان إذا ظفر بفراش كاتب مهذب يزيد في أجره ، ويطول عنده مكثه ، ومن كان عنده استعداد لشيء أعلى مما كان عليه آباؤه ، وظهر عليه ذلك ، فإنه ينبعث إليه من نفسه ، والجمعية تساعده عليه . . . والجمعية مهتمة بإنشاء قسم

صناعي في مدارسها ، لأنه من مقاصدها الأصلية . . . إن الجمعية تساعد بالمال من يتخرج من مدارسها ويشتغل بصناعة والده ، مدة سنة ، وانها تعلم التلامذة بأنهم لوالديهم أولاً ، ثم للأقربين ، ثم للأمة . . . وتنتزع من نفوسهم الميل إلى وظائف الحكومة . . . إن من يتعلم في المدارس الأخرى ، وفي أوربا ، يصبح مشغولاً بالأماني الباطلة التي لا تدرك . .[1] وليس عندنا لغة أجنبية ، لأننا لا نعد التلامذة للوظائف والشهادات ، وإنما نعدهم للعمل بالحرف والصنائع . . . كنت أحب أن يكون هذا التعليم عاماً في البلاد ، منبثاً في جميع الطبقات ، ثم يتسنى بعده لكل طبقة أن تتناول من العلوم والفنون واللغات في المدارس الثانوية والعالية ما هي مستعدة له . . . هذا التعليم سلم يرتقي عنه الغني إلى التعليم العالي ، ويجعل الفقير على مقربة من الغني في الفكر والخلق ، فاما أن يجد فيلحقه ، واما أن يحسن الاستفادة منه بخدمته ومساعدته في أعماله بالصدق والأمانة ، فهذا التعليم لا يستغني عنه أحد ، حتى الخمّار والحمّال! . . .»[2]

وطبيعي .. فإن لأبناء الأغنياء من الامكانيات ما يرتقي

---

(١) والأستاذ الإمام يستخدم تعبير «الأماني الباطلة التي لا تدرك» كناية عن الاشتغال بالسياسة.

(٢) المصدر السابق. ج ٣ ص ١٦٠ ـ ١٦٦.

بهم إلى المدارس الثانوية والعالية بما فيها من علوم وفنون ، أما الشعب الفقير فليس أمام أبنائه إلا الاستفادة « بخدمة » الأغنياء ومساعدتهم في أعمالهم بالصدق والأمانة فقط لا غير . . . اللهم إلا النوابغ الذين ترتفع بهم عبقرياتهم عن مستوى الخدم للأغنياء ؟ ! . . إن هذا هو جوهر « طبقية » التعليم عند الأستاذ الإمام ، مارسه في التطبيق بعد أن قدم له تصوراً نظرياً أشرنا إليه منذ قليل .

* * *

ويبدو أن الأستاذ الإمام قد استرجع النظر في تجربته بهذا الحقل قبل شهور من انتقاله عن هذه الحياة ، فأدرك أنه لم يحقق فيه النجاح الذي أمله ، والذي تنازل في سبيله عن كثير من المواقف والأشياء .

فالانجليز القائمون على شؤون التعليم العام مصممون على « أن لا حق لأولاد الفقراء في نوع من التعليم الذي تقوم به الحكومة » وهم لا يقيمون المدارس التي يستطيع خريجها « أن يمارس حرفة تقوم بمعيشته » . . . ولقد قلت النفقات الحكومية على التعليم ، وزادت مصروفاته على أولياء الأمور « إلى حد أن صارت تربية الأولاد عبئاً ثقيلاً على أوساط الناس ، وإذا استمر هذا التزايد أمسى التعليم زخرفاً لا يتسنى التحلي به إلا في بيوت الأغنياء » . . وهو تعليم لا يكوّن الرجال المصلحين الذين حلم الرجل بهم ، « يستحيل » أن ينشىء

عالماً أو كاتباً أو فيلسوفاً ، فكيف بالتوابع في شيء من هذا ؟ ! « . . . أما تلاميذ مدارس الجمعية الخيرية الاسلامية فلم يتجاوزوا في حياته ٧٦٦ تلميذاً ؟ ! . . .

وعندما استرجع الرجل هذه الصورة اثنى على تجربة محمد علي في التعليم ، وهو الذي سبق وهاجمها أشد الهجوم . . . فقال : « إن التعليم في المدارس المصرية من عهد محمد علي إلى سنة ١٨٨٢ م كان مجانياً في كل هذه المدة ، ولم يمنع هذا أن تنتج تلك المدارس عدداً من الرجال المتعلمين تعلماً حقيقياً ، ومعظمهم من الفقراء . . . »[١] .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن نفس هذا العام (سنة ١٩٠٥ م) قد شهد استقالته من مجلس إدارة الأزهر ، بسبب الشغب الأزهري الذي دبره ضده الخديوي عباس ، مما أدى إلى يأس الرجل من شهوده إصلاح ذلك المعهد العتيق ، أدركنا ثقل وطأة ذلك الفشل الذي حاق بمشروعات الرجل في هذا الحقل التعليمي ، ونحن نعتقد أن الرجل كان أهلاً لأن يحقق قسطاً كبيراً من النجاح في هذا الميدان لو أنه اتخذ سبيلاً أكثر ثورية مما اتخذ ، لأن شيئاً من الثورية في هذا المجال كان كفيلاً أن يجذب إليه التيار الوطني الثوري الذي حاربه ، وكفيلاً بإصلاح العيوب والسلبيات التي حفلت بها نظريته عن التربية

---

(١) المصدر السابق . ج ٣ ص ١٧٠ .

والتعليم ، ولا أدل على ذلك من أن الجوانب الايجابية في فكر هذا الرجل لا يستطيع أن يحققها إلا مجتمع ثوري يتبناها فيه ويدافع عنها رجال ثوار ... فليس غير المجتمع الثوري ، وليس سوى الرجال الثوار من يستطيعون تطبيق الاصلاحات العميقة الجذور التي أراد الأستاذ الإمام تحقيقها في حياة الشرق وعقول الشرقيين ... وخطأ الرجل الأكبر أنه قد حدد أهدافاً كبرى ، ثم اتخذ لتحقيقها وسائل لا تستطيع أن تنهض بحمل عبء التطبيق لهذه الأهداف ؟ ! .

الأسرة والمرأة

[إن الأمة تتكون من البيوت ـ [العائلات] ـ، فصلاحها صلاحها.. ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة... والرجل والمرأة متماثلان في الحقوق والأعمال والذات والشعور والعقل... أما الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم فإنهم إنما يلدون عبيداً لغيرهم؟!..]

محمد عبده

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي خلفها لنا الأستاذ الإمام تجد اهتمامه بالأسرة، وتركيزه على أن إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة هو الضمان لتكوين المجتمع والأمة على النحو الذي نريد من جهودنا في الاصلاح، لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير..

فهو يتحدث عن أن «الأمة تتألف من البيوت (العائلات)، فصلاحها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة. وذلك أن عاطفة التراحم وداعية التعاون إنما تكونان على أشدهما وأكملهما في الفطرة بين الوالدين والأولاد، ثم بين سائر الأقربين، فمن فسدت فطرته لا خير فيه لأهله، فأي خير يرجى منه للبعداء والأبعدين؟ ومن لا خير فيه للناس لا يصلح أن يكون جزءاً من بنية أمة، لأنه لم تنفع فيه اللحمة النسبية ـ التي هي أقوى لحمة طبيعية تصل بين الناس ـ فأي لحمة بعدها تصله بغير الأهل، فتجعله جزءاً منهم، يسره ما يسرهم ويؤلمه

ما يؤلمهم، ويرى منفعتهم عين منفعته ومضرتهم عين مضرته، وهو ما يجب على كل شخص لأمته...»[1]

وهو يرى أن هذا التلاحم الأسري دوراً في رعاية المحتاجين في المجتمع والفقراء من أهله «فصلاح البيت الصغير يحدث له قوة، فإذا عاون أهله البيوت الأخرى التي تنسب إلى هذا البيت بالقرابة وعاونته هي أيضاً، يكون لكل البيوت المتعاونة قوة كبرى يمكنه أن يحسن بها إلى المحتاجين الذين ليس لهم بيوت، تكفيهم مؤونة الحاجة إلى الناس الذين لا يجمعهم بهم النسب[2]»، فحقوق القرابة وفوائدها لا تقف عند من تربطهم علاقة النسب والقرابة فقط، ومن ثم فهي ليست بالعصبية، وإنما هي نقطة تجمع وانطلاق نحو التآخي الوطني العام.

ولقد كانت خلف هذا الاهتمام الكبير الذي أبداه الرجل تجاه إصلاح الأسرة أسباب كثيرة، بعضها فكري، وبعضها يرجع إلى تكوينه الريفي الذي يقيم وزناً كبيراً للترابط الأسري ووحدة البيوت، وهو في هذا الباب كان نموذجاً للفلاح المصري الأصيل بكل ما يحمل تجاه هذا الخلق من تقدير وتقديس.. كما أن التفكك والانحلال اللذين كانا يزحفان على العلاقات الأسرية التقليدية كانا من الأسباب والعوامل التي ازعجت

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. ج ٤ ص ٢٢٥، ٢٦٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٥ ص ٢١٦.

الأستاذ الإمام واستنفرت تركيزه هذا على هذا الجانب من جوانب الاصلاح، وهو قد أجرى في هذا الحقل بعض الدراسات، وخاصة في ميدان المحاكم وما تزخر به من قضايا تفسد العلاقات بين الأقارب وتفعل فعلها في تفكك البيوت، وعن إحدى دراساته هذه يقول: إنني وقد استنتجت بالاستقراء منذ كنت قاضياً في إحدى المحاكم الجزئية أن نحو ٧٥ في المائة من القضايا بين الأقارب بعضهم مع بعض، مما لم يحمل عليه غير التباغض وحب الوقيعة والنكاية، فهل من المعقول أن يكون الفساد في العلائق الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم ونتساءل عن تصرم العلائق الوطنية؟! هل يمكن بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات أن نبحث عن الروابط للجامعة الكبرى؟! أوليس هذا كمن يطلب الثمر من أغصان الشجر بعدما جذ أصولها وجذورها، وقطع أوصال عروقها، وغادرها قطع أخشاب يابسة؟!»[1].

ونحن نعتقد أن نظرة «مثالية» إلى العلاقات الأسرية كانت تسيطر على فكر الأستاذ الإمام، وأن جذور هذه النظرية المثالية كامنة في قيم المجتمع الريفي الزراعي الاقطاعي بما فيه من تقديس لروابط الأسرة، تلك الروابط التي تهزها من جذورها المجتمعات التجارية والصناعية، وما في مجتمع المدينة من

---

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ١٥٩.

روابط عامة يمكن أن تقوم بين الناس متخطية علائق البيوت وروابط العائلات، وهذه العلاقات الاجتماعية الجديدة تقوم في الكثير من الأحيان على حساب العلاقات والقيم القديمة، ولكن النفس تظل مثقلة بالحنين إلى مثاليات العلاقات الأسرية القديمة، رغم تشبث الانسان بالقواعد المادية للمجتمعات والبيئات الجديدة، وهي التي تنسف تلك العلاقات... فهو تناقض يقع فيه فكر المصلح وسلوكه، عندما يدعو للتقدم والتطور، وعندما تعز عليه المصائر التي تنتهي إليها الجوانب الطيبة من أخلاقيات المجتمع القديم، وفي هذا التناقض وقع فكر الأستاذ الإمام عندما ظن أن منازعات الأقارب لا يحمل عليها إلا «التباغض وحب الوقيعة والنكاية» ولم يدرك أن قيم المجتمع الجديد في المعاملات المالية، والنظرة إلى أمور الحياة هي التي أوجدت كل هذه المنازعات بين الأقارب بالذات، لأنهم هم الذين تقوم بينهم وبين بعضهم مثل هذه المعاملات - بحكم الميراث ونحوه - قبل أن تقوم بينهم وبين غيرهم من الناس... ولقد بذل الرجل جهداً إصلاحياً كبيراً في هذا الميدان، ويكفي أن نعلم أن أغلب جهده في إصلاح المحاكم الشرعية قد استهدف هذا الجانب من الاصلاح، إصلاح الأسرة، بوصفها اللبنة الأولى في المجتمع الذي يعيش فيه الانسان.

* * *

وإذا كان حديث الأستاذ الإمام عن الاصلاح الأسري

والعائلي ـ هذا الحديث الوعظي العام ـ قد كان، في جملته، كلاماً «شعرياً مثالياً». . فإن موقف الرجل من قضية المرأة ـ باعتبارها لبنة الأسرة الأساسية ـ كان من أعظم مواقفه واقعيةوثورية، وهو من أبرز المواقف الاصلاحية التي شهدها العصر الذي عاش فيه. . .

وبالاضافة إلى ذلك الحديث الذي أفردنا له كتابنا [الاسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده](1)، فإننا نورد هنا إشارات إلى موقفه من قضايا ثلاث كانت لا تزال، في الجملة، من أهم القضايا التي تناضل المرأة من أجل كسبها، والانتصار فيها على قيم الماضي البالية والمعوقات القائمة منذ قرون في هذا الميدان. . . وهي:

١ ـ قضية تعليم المرأة. ٢ ـ وتقييد طلاقها. ٣ ـ وتعدد الزوجات.

وفيما يتعلق بتعليم المرأة يتحدث الأستاذ الإمام عن واقع الجهل الذي كانت تعيشه المرأة في عصره، وكيف أن «النساء

(1) صدرت من هذا الكتاب طبعتان، الأولى سنة ١٩٧٥م ـ عن دار القاهرة للثقافة العربية، والثانية سنة ١٩٧٩ عن دار الهلال ـ والطبعة الثالثة صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٨١.

قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن أو دنياهن بستار لا يدرى متى يرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة أو يؤدين فريضة سوى الصوم...» وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء كما كان يزعم خصوم تعليم النساء، ذلك أن «ما يحافظن عليه من العفة فإنما هو بحكم العادة وحارس الحياء، أو قليل جداً من موروث الاعتقاد بالحلال والحرام» وكيف أدى هذا الوضع بالنساء إلى أن أصبح «حشو أذهانهن الخرافات، وملاك أحاديثهن الترهات، اللهم إلا قليلاً منهن لا يستغرق الدقيقة عدهن!...»[1].

ولقد نادى الرجل، منذ وقت مبكر، بتعلم المرأة، وتمنى أن تنهض هذه القلة المستنيرة من النساء المتعلمات بتكوين جمعية نسائية تقيم المدارس لتعليم البنات، وحبذ هذا الدور لهن على ما يشغلهن من أمور السياسة واستقبال علية القوم في الصالونات[2]؟!... وهو قد دافع عن هذه القضية متضامناً، من وراء ستار، مع تلميذه قاسم أمين فيما جاء بكتاب (تحرير المرأة) عن تعليم النساء.

وفيما يتعلق بتقييد فوضى الطلاق تناول الأستاذ الإمام بحث هذه القضية الهامة في أكثر من أثر من آثاره الفكرية، فهو

---

(١) المصدر السابق. ج ٣ ص ٢٢٩.

(٢) سبق أن أوردنا رأيه هذا في الحديث عن الأميرة نازلي هانم فاضل.

عندما قنن للمحاكم الشرعية قانوناً تحكم بموجبه إذا تضررت الزوجة من غياب زوجها وضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات، وجعل من بينها حالة وقوع الضرر بالزوجة من الزوج «كالهجر بغير سبب شرعي، والضرب والسب بدون سبب شرعي» و«حدوث النزاع» واشتداده مع عدم إمكان انقطاعه... الخ... الخ... وهو بذلك قد جعل سلطة الطلاق بيد القاضي في عدد كبير من الحالات...[1].

وعندما أراد أن يحدد الطريقة المثلى لتلافي فوضى الطلاق في المجتمع وكثرته، حدد هذه الطريقة في عدد من المواد القانونية المقترحة وهي:

المادة الأولى:

«كل زوج يريد أن يطلق زوجته فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه ويخبره بالشقاق الذي بينه وبين زوجته.

المادة الثانية:

يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في الكتاب والسنة مما يدل على أن الطلاق ممقوت عند الله،

---

(١) المصدر السابق، ج ٢ ص ١٣٢.

وينصحه ويبين له تبعة الأمر الذي سيقدم عليه، ويأمره أن يتروى مدة أسبوع.

المادة الثالثة:

إذا أصر الزوج، بعد مضي الأسبوع، على نية الطلاق، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكماً من أهل الزوج وحكماً من أهل الزوجة أو عدلين من الأجانب إن لم يكن لهما أقارب ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة:

إذا لم ينجح الحكمان في الاصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدما تقريراً للقاضي أو المأذون، وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة:

لا يصح الطلاق إلا إذا وقع أمام القاضي أو المأذون، وبحضور شاهدين، ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية.»[1].

بل لقد اعتبر الأستاذ الإمام أن هذا النوع من التحكيم «واجب» على ولي الأمر وعلى جماعة المسلمين، ومعنى ذلك أن الاثم بإهمال إقامته وتطبيق نظامه إنما يلحق المجتمع الاسلامي بأسره حكاماً ومحكومين.. ذلك أن اهماله يفضي إلى «فساد في

---

(١) المصدر السابق جـ ٢ ص ١٢٥، ١٢٦.

البيوت بين الأولاد والأقارب، ومثل هذا الفساد مما يسري وينتشر حتى يؤذي الأمة بتمامها في صلاتها بعضها مع بعض، كما شوهد ذلك عند إهمال هذا الحكم الجليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد في التنزيل[1]...»؟!

وهو إلى جانب ذلك يرى اشتراط نية الطلاق والفراق عند إيقاع يمينه، وأن يكون الطلاق جميعه واحداً رجعياً دائماً حتى ولو وقع ثلاثاً في مجلس واحد، ويستعين في هذه الأحكام بنظرة مستنيرة تجمع من مختلف مذاهب الملة الاسلامية ما يخفف عن الناس المضار النازلة بهم في هذا الميدان...[2].

ولا أدل على عمق هذه النظرة، وثورية هذا الموقف من أن مجتمعنا لا يزال يناضل من أجل تطبيق هذه الاصلاحات حتى اليوم، وهو لم يصل لذلك بعد، رغم مرور نحو قرن من الزمان على دعوة الأستاذ الإمام لتطبيقها؟!

أما موقف الرجل من مشكلة تعدد الزوجات، فلقد خلف لنا فيها آراء إصلاحية لا زلنا ننادي بتطبيقها، ولم تطبق، حتى الآن، وهذه الآراء قد حسمت القضية، بموقف إسلامي مستنير، يرى تحريم تعدد الزوجات إلا في حالة الضرورة

---

(١) المصدر السابق جـ ١ ص ٦٧٥.

(٢) المصدر السابق جـ ٢ ص ١١٩ - ١٢٥.

القصوى، بل وحصر هذه الضرورة في حالة واحدة هي عجز الزوجة عن الإنجاب..

وفكر الأستاذ الإمام في هذه القضية شديد الحسم والوضوح، وهو أيضاً فكر قديم طرق بابه وحدد فيه موقفه منذ كان رئيساً لتحرير (الوقائع المصرية).. واستمر وفياً له حتى آخر حياته..

ففي سنة ١٨٨١ م.عنو إلى تقييد الشهوة الجنسية في الإنسان، ويرى التزام «الاختصاص بين الزوج والزوجة» عندما يقول: «إن سعادة الانسان في معيشته، بل صيانة وجوده في هذه الدار موقوفة على تقييد تلك الشهوة (الجنسية) بقانون يضبط استعمالها، ويضرب لها حدوداً يقف كل شخص عندها، وتوجب الاختصاص بين الزوج والزوجة»[١].

وهو عندما يعرض لرأي الشريعة الاسلامية في التعدد، يقطع بأنها قد علقت إباحة التعدد على شرط التحقق من العدل بينهن، ويقطع بأن هذا العدل غير ميسور التحقق «كما هو مشاهد» ومن ثم فإن الموقف هو وجوب الاقتصار على الزوجة الواحدة ما دام هناك ظن بعدم تحقيق هذا العدل المطلق المطلوب. فيقول: «... قد أباحت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة، إن علم من نفسه القدرة

(١) المصدر السابق، جـ٢ ص ٧٠.

على العدل بينهن، وإلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة، قال تعالى: ﴿فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة﴾[1]، فإن الرجل إذا لم يستطع إعطاء كل منهن حقها اختل نظام المنزل، وساءت معيشة العائلة... أفبعد الوعيد الشرعي، وذلك الإلزام الدقيق الحتمي الذي لا يحتمل تأويلاً ولا تحويلاً، يجوز الجمع بين الزوجات عند توهم عدم القدرة على العدل بين النسوة، فضلاً عن تحققه؟!»... وهو يفسر آية إباحة التعدد (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) على ضوء آية (فإن خفتم) ويرى أن واللازم حينئذ إما الاقتصار على الواحدة، إذا لم يقدروا على العدل، كما هو مشاهد... وإما أن يتبصروا قبل طلب التعدد في الزوجات فيما يجب عليهم شرعاً من العدل»[2].

على أن أخطر ما في فكر الأستاذ الإمام، مما يتعلق بتعدد الزوجات، وأكثر صفحات هذا الفكر المتعلق بالأحوال الشخصية حسماً ووضوحاً وتحديداً، هي تلك الفتوى التي أجاب فيها عن ثلاثة أسئلة تدور حول هذا الموضوع، فنحن نلتقي في هذه الفتوى بعدد من الآراء والأحكام التي تلم بكل جوانب القضية، والتي حدد فيها الأستاذ الإمام موقفاً شديد النضج والتقدم، وذلك عندما رأى:

---

(١) النساء: ٣.

(٢) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٧٨ ـ ٨٠، ٨٢، ٨٣.

١ ـ أن نظام تعدد الزوجات، واعتياد هذا النظام، ليس خاصة من خصائص الشرق ولا قسمة أصيلة من قسمات الشرقيين التي يتميزون بها عن الغرب والغربيين... فهذا النظام ليس موجوداً عند شعوب «التبت» و«المغول» مثلاً... كما أن الغرب قد عرف هذا النظام في بعض مراحل تطوره، وعرفه من الشعوب الغربية «الجرمان» و«الغوليون»، بل لقد أباحه «بعض البابوات لبعض الملوك بعد دخول الدين المسيحي إلى أوروبا، كشرلمان ملك فرانسا، وكان ذلك بعد الاسلام».. أي أنه نظام مرتبط بظروف وعوامل ليست مقصورة على الشرق ولا ملازمة لهم، وهو لذلك يمكن أن يزول بزوال هذه الظروف..

٢ ـ ان نشأة هذا النظام قد ارتبطت بزيادة أعداد النساء على أعداد الرجال في المجتمعات الحربية القديمة، ومنها المجتمع العربي الأول... وأن الذي أسهم في شيوع هذا النظام هم أولئك الذين احتازوا لأنفسهم «الرياسة» و«الثروة» في هذه المجتمعات، فأخذوا في حيازة النساء لإشباع ما لديهم من شهوات...

٣ ـ ان الاسلام ـ على عكس ما يزعم الكتاب الأوروبيون ـ لم يقر عادات الجاهلية وموقف الجاهليين من هذا الموضوع، وليس صحيحاً «أن ما كان عند العرب عادة جعله الاسلام ديناً».. ذلك أن الاسلام قد اتخذ من التعدد موقفاً إصلاحياً

يهدف إلى إلغائه بالتدريج.. فلقد كان التعدد مباحاً دون حد محدود، فوقف به الاسلام عند حد الأربعة، وطبق هذا التحديد «بأثر رجعي»، وفي حالات كثيرة دخل الاسلام من في عصمته أكثر من هذا العدد ـ عشر نساء مثلاً ـ فتخلى بحكم إسلامه عن ما زاد على الأربعة منهن... ومن ثم فإن الخطأ الذي وقع فيه الكتاب الأوروبيون الذين ظنوا أن الاسلام قد قنن عادات الجاهلية، هو نابع من قياسهم ودراستهم واقع المسلمين، وحسبانهم أن هذا الواقع هو موقف الاسلام!

٤ ـ وأن الاسلام عندما أباح التعدد المحدود إنما كان يريد الخروج من ظلم أشد، فلقد كان الرجال الذين يكفلون اليتيمات يتزوجون بهن طمعاً في مالهن، فقال لهم الاسلام «إن كان ضعف اليتيمات يجركم إلى ظلمهن، وخفتم أن تسقطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطغى فيكم سلطان الزوجية فتأكلوا أموالهن وتستذلوهن، فدونكم النساء سواهن فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع» فهو تشريع يجب أن ينظر إليه على ضوء هذه الملابسات..

٥ ـ ان الاسلام قد اشترط تحقق العدل المطلق في حالة التعدد، فإن ظن عدم تحقق هذا العدل المطلق؛ وجب الاقتصار على الزوجة الواحدة... فالموقف ليس موقف الترغيب في التعدد بل التنفيض له، ولو عقل شرط العدل لما زاد المكثرون على الواحدة.

٦ - ثم يعرض لنظام الرقيق، الذي كانت له بقايا ملحوظة في بعض المجتمعات الاسلامية على عصره، فيبرىء الاسلام من هذا النظام، عندما يفرق بين أسيرات الحرب الشرعية المشروعة «التي قصد بها المدافعة عن الدين القويم أو الدعوة إليه بشروطها» - وهي حروب قد انتهت منذ قرون وحلت محلها حروب السياسة - يفرق بين أسيرات هذه الحرب التي لم يعد لها وجود، وبين ضحايا نظام الرقيق الذي عرفه المسلمون طويلاً، والذي هو أمر غريب عن الاسلام، لا يعرفه ولا يقره، فالجركسيات اللاتي يبعن لاحتياج أهلهن للرزق، والسودانيات اللاتي يجلبهن «الأشقياء السلبة المعروفون بالأسيرجية» أمرهن منسوب الى عادات الجاهلية، جاهلية الجركس والسودان، ولا صلة لهذه الجاهلية بدين الاسلام.

٧ - ثم يصل الأستاذ الإمام في فتواه هذه إلى بيت القصيد من الموضوع عندما يحسم إجابة السؤال: هل يجوز منع تعدد الزوجات؟! ويجيب عن هذا السؤال الواضح بالجواب المحدد: نعم... لأن العدل المطلق شرط واجب التحقق... وتحقق هذا العدل «مفقود حتماً»... ووجود من يعدل في هذا الأمر هو أمر نادر، لا يصح أن يتخذ قاعدة... كما أن في التعدد ضرراً محققاً يقع بالزوجات، وتأريثاً للعداوة بين الأولاد... فللحاكم وللعالم، بناء على ذلك، أن يمنع تعدد الزوجات مطلقاً. اللهم إلا في حالة ما إذا كانت الزوجة عقيماً، فإن

للقاضي أن يتحقق من قيام هذه الضرورة ـ (ضرورة الإنجاب) ـ فيبيح الزواج بأخرى غير الزوجة العقيم..[1]

ونحن نعتقد أن الرجل بموقفه هذا قد استخرج من القرآن الكريم، بعقله المستنير، أحكاماً هي أشبه بالثورة على ذلك الواقع المتخلف الذي عاشته المرأة المسلمة، بسبب هذا التعدد، ولا زالت تعيشه حتى الآن، وهي أحكام لا زالت في انتظار المشرع الذي يضعها في التطبيق!..

---

(١) المصدر السابق. جـ٢ ص ٩٠ ـ ٩٥.

الاصلاح الأدبي واللغوي

[إن الأسلوب المليء بالمحسنات اللفظية، يعد - في اللسان العربي - أدنى طبقات القول، وليس في حُلاه المنوطة بأواخر ألفاظه ما يرفعه إلى درجة الوسط!...]

محمد عبده

الدور الذي نهض به الأستاذ الإمام في النهضة الأدبية والاصلاح اللغوي لا يمكن لكلمة أدنى من كلمة «الثورة» أن تكون تعبيراً دقيقاً عن عظمته وعمقه وخطورته وآثاره في حياة مجتمعنا في هذا العصر الحديث.

فنحن إذا رجعنا إلى الدور الذي نهض به في تحرير (الوقائع المصرية)، وإلى ذلك «القسم غير الرسمي» الذي حرر فيه المقالات الطويلة والكثيرة، وقارنا هذه المقالات في أسلوبها بأسلوب عصرها، وفي مضامينها بمضامين الآخرين، استطعنا أن نقول أن محمد عبده قد استلهم لغة التحرير العربية في عصور ازدهارها الذهبية، وان مقالاته في (الوقائع المصرية) هي الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ (٧٧٥ - ٨٧٢ م)، وأنه قد تخطى بحركته الاصلاحية هذه عصور الركاكة والضعف والمحسنات الشكلية التي أثقلت كاهل لغتنا طوال القرون التي حكم فيها المماليك والأتراك.

ولقد كان الرجل على وعي تام بذلك الدور الذي نهض به

في هذا الميدان. . فهو عندما يعرض للغة الصحافة في سنة ١٩٠٢ م وخاصة وجرائد الأخبار» يقول أن «ألفاظها وأساليبها مما «يسوء أهل الذوق ويخيف أهل الخبرة على اللغة في الكثير الأغلب، فإنك ترى أولئك العجزة الضعفاء يخترعون ألفاظاً من عند أنفسهم، يستعملونها فيها يشاؤون من المعاني ويهشمون بها اللغة تهشيماً، فلا يبالون بما يقدمون أو يؤخرون، لا يرجعون في ذلك إلى معجم ولا يجرون على قاعدة، فيزيدون اللغة ضعفاً على ضعفها، ويصكون وجه الفصاحة، ويصفعون قفا البلاغة، وما ظنك بأمة تهان فيها ملكة العلوم وهي البلاغة؟!».

وعندما يتحدث عن المضامين التي تودعها هذه الجرائد أساليبها تلك يقول أنها كالشعر القديم «القائم على عمودي المدح والهجاء».

ولقد كان نقده أشد لذعاً لصحافة النصف الثاني من القرن التاسع عشر. . «للوقائع» قبل أن ينهض هو بتحريرها عندما كان «ينشر فيها ما تحب الحكومة أن تنشره من أوامرها. . وبقية صفحاتها كانت وقفاً على مدح أمير البلاد وبعض رجاله الفخام، وإذا نكب الأمير أحد أولئك الرجال وجد محرر الجريدة أوسع المجال لذكر مثالبه والنيل منه. فكانت قيمة الجريدة بمقدار ما تحتوي عليه. ولهذا لم يكن الناس يشتركون فيها إلا جبراً؟!

و(روضـة المدارس) و(وادي النيل) وغيرهما من الصـحف التي «لم يكن الغرض من إنشائها إلا إظهار كل كاتب ما عنده من العلم، على زعمه. أفهم أم لم يفهم؟! أخذ القارىء حظاً منه أم لم يأخذ؟!» وهي الصحف التي «ماتت بموت أصحاب تلك الرغبة، ولم يرثها أحد من الناس»[١].

وهذا النقد اللاذع لأساليب صحافة ذلك العصر يجرد لغة القوم من قيمة «الشكل» ومن قيمة «المضمون» معاً. ذلك أن الرجل كان صاحب نظرة علمية تربط، كما نربط نحن اليوم، بين شرف «الشكل» وشرف «المضمون». . ذلك «أن هذا النوع من الكلمات (الذي) لم يراعوا في تحريره إلا رقة الكلمات وتوافق الجناسات، وانسجام السجعات، وما يشبه ذلك من المحسنات اللفظية، التي وسموها بالمحسنات البديعية، وإن كانت العبارات خلواً من المعاني الجليلة، أو فاقدة الأساليب الرفيعة (هو) بعض ما في اللسان العربي وليس كل ما فيه، بل هذا النوع اذا انفرد يعد أدنى طبقات القول، وليس في حلاه المنوطة بأواخر ألفاظه ما يرفعه إلى درجة الوسط. .»[٢].

ونحن إذا اتخذنا من هجران الالتزام بالمحسـنات اللفظية، والتخلص من السجـع المتكلف، ثم العودة إلى الجيـد من

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جـ٣ ص ١٢٤

(٢) المصدر السـابق. جـ٢ ص ٤١٩.

أساليب العربية في التعبير، والالتزام الأمثل لقواعدها، مع تطويعها للمضامين الحديثة. . إذا أخذنا من هذه القسمات ومن تحققها علامة على بلوغ لغتنا في العصر الحديث طوراً جديداً تخطت به طور الركاكة الذي عاشته في عصورها المظلمة ـ نستطيع أن نقول أن الأستاذ الإمام كان هو الرائد الذي اكتملت على يديه للغتنا هذه القسمات، بالمجتمع المصري، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. والمرء يطمئن إلى هذا الحكم كل الاطمئنان إذا هو قارن هذه القسمات لدى الأستاذ الإمام بها لدى أبرز كاتبين سبقاه إلى التأليف والتحرير، وهما: رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣ م)، وعلي مبارك (١٨٢٤ ـ ١٨٩٣ م)، فكلاهما كان يسجع، بل يكاد يلتزم السجع وغيره من المحسنات اللفظية، وليس فيهما من تقاس لغته بلغة الأستاذ الإمام سلاسة وجزالة ودقة في التزام قواعد العربية مع تطويعها كي تعبر عن الآفاق الرحبة لعقل الانسان العربي الحديث.

* * *

وهذا الزاد الذي استمده الأستاذ الإمام من تراث العربية، واستعان به في تطويرها: كان ثمرة لجهد رائد، غير مسبوق من أبناء العربية في عصره، قام به الرجل في الدعوة إلى إحياء تراثنا والارتباط به، وجعل تطورنا الحاضر والمستقبل امتداداً لهذا التراث، قام الرجل بجهد الريادة في هذا الحقل، بعد أن

كان وقفاً على المستشرقين، ونهض بما نهض به من عبء، وأنجز ما أنجز من أعمال دون ضجة، أو صخب، حتى ليبدو للباحث المعاصر أن عزوف الرجل عن الضجة والصخب هو السبب في إغفال هذه الصفحة من صفحات إنجازاته، فهي مهملة الذكر من أغلب الذين تعلو أصواتهم بالحديث عن التراث العربي الاسلامي، ولا يكاد يعرف أحد الأبعاد الحقيقية لحركة الريادة هذه التي فتح بها الاستاذ الإمام أمام العنصر العربي الوطني باب حضارتنا العربية الاسلامية من خلال دعوته لتحقيق نصوص التراث ونشرها، ومن خلال قيامه بوضع المنهج العلمي للتحقيق، وأيضاً تطبيقه فيما حقق من نصوص.

ونحن نقول إن الرجل كان رائداً في وضعه للمنهج العلمي لتحقيق النصوص بين أبناء العربية في العصر الحديث، وعندما نقول ذلك فإننا لا نعني بالتحقيق مجرد البحث عن «مخطوطات ومنسوخات» النص، ثم مقابلتها بغرض تقويم النص السليم على الصورة الأقرب إلى ما كتبه أو أملاه عليها صاحبه، فذلك ليس أعقد ولا أهم ما في تحقيق النصوص.. وإنما أعقد ما فيها ـ وهو ما وضع له الأستاذ الإمام المنهج ثم طبقه ـ هو قواعد نقد النصوص للوصول إلى حكم تطمئن له قواعد العلم بخصوص صحة نسبة هذا النص إلى من ينسب إليه، أو رفض هذه النسبة، أو التشكيك فيها..

ونحن نعتقد أنه ليس بين المثقفين العرب الذين يستحقون

وصف «المثقف» عن جدارة، من لم يعجب بدرجة أو بأخرى، ومن لم يستفد من زاوية أو أخرى بذلك المنهج الذي استخدمه الدكتور طه حسين والذي طبقه في نقده للنصوص عندما أخرج كتابه (في الشعر الجاهلي) سنة ١٩٢٦ م، ونعتقد كذلك أن حركتنا الثقافية تجهل تماماً أن الشيخ محمد عبده قد تحدث عن هذا المنهج واستخدمه قبل هذا التاريخ بأربعين عاماً كاملة، أي في سنة ١٨٨٦ م؟!..

كان ذلك أثناء وجوده بالمنفى في بيروت، عندما نُشر كتاب (فتوح الشام) المنسوب «للواقدي» ودارت من حول الكتاب وبسببه ضجة. فسأل البعض الأستاذ الإمام رأيه في هذا الكتاب؟ وهل هو للواقدي حقاً؟؟.. فكتب مقالاً حول هذا الموضوع ضمنه أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص.. وكان مما قال فيه عن كتاب (فتوح الشام): «إنني لو حكمت بأنه مكذوب عليه (أي على الواقدي)، مخترَع النسبة إليه، لم أكن مخطئاً، وذلك لأن: الواقدي كان من أهل المائة الثانية من الهجرة، وكان من العلم بحيث يعرفه المأمون... ويواصله ويكاتبه، وصاحب هذه المنزلة في تلك القرون إذا نطق في العربية فإنما ينطق بلغتها، وقد كانت اللغة لتلك الأجيال على المعهود فيها من متانة التأليف، وجزالة اللفظ، وبداوة التعبير. والناظر في كتاب «الواقدي» ينكشف له بأول النظر أن عبارته من صناعات المتأخرين في أساليبها. وما ينقل فيها من كلام الصحابة مثل خالد بن الوليد وأبي عبيدة وغيرهم... لا

ينطبق على مذاهبهم في النطق، بل كلما دقق المطالع في أحناء قوله يجد أسلوبه من أساليب القصاصين في الديار المصرية من أبناء المائة الثامنة والتاسعة، ولا يرى عليه لهجة المدنيين ولا العراقيين، والرجل مدني المنبت عراقي المقام... ومثل هذا الكتاب كتب كثيرة كقصص الأنبياء المنسوب لأبي منصور الثعالبي، وكثير من الكتب المتعلقة بأحوال الآخرة أو بدء العالم أو بعض حقائق المخلوقات المنسوبة إلى الشيخ السيوطي، وقصص روايات تنسب إلى كعب الأحبار أو الأصمعي، ومن شاكلهما ممن عرف بالرواية فأولع الناس بالنسبة إليهم من غير تفريق بين صحيح وباطل. فجميع ذلك مما لا اعتداد به عند العلماء، ولا ثقة بما يندرج فيه...»[1]

فهو ينقد نص الكتاب معتمداً على:

١ ـ معيار لغة العصر الذي عاش فيه من ينسب إليه هذا الكتاب، وهو القرن الثاني الهجري، وبهذا المعيار يجد الكتاب أقرب إلى لغة القرن الثامن أو التاسع الهجري.

٢ ـ معيار ثقافة المؤلف اللغوية والأدبية، فمثل الواقدي في لغته وأدبه لا يكتب هذا الأسلوب.

٣ ـ معيار البيئة اللغوي للمؤلف. وبهذا المعيار حكم الأستاذ الإمام بأن كتاب (فتوح الشام) هو من أساليب

---

(١) المصدر السابق، جـ٢ ص ٤٢٤، ٤٢٥.

القصاصين في الديار المصرية وليس من ثمرات البيئة اللغوية والأدبية «للمدينة» حيث نبت الواقدي ولا «للعراق» حيث أقام.

٤ ـ معيار اللغة والأدب بالنسبة لمن تروى لهم النصوص المقتبسة في الكتاب وتنسب إليهم فيه الأقوال والأحاديث، مثل ما هو منسوب إلى خالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح في (فتوح الشام) مما لا يصدر عن مثلهم بعد معرفة لغتهم وأسلوبهم في ضوء اللغة والأسلوب للعصر الذي عاشوا فيه.

ونحن نعتقد أن هذه المعايير، مع غيرها من المقاييس التي حددها الأستاذ الإمام في مقاله عن كتاب (فتوح الشام) تكون أهم عناصر المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيق نسبتها إلى أصحابها..

* * *

أما عن المنهج الذي حدده الأستاذ الإمام، وطبقه في ميدان النهوض بتقويم النص المأثور بحقل التراث العربي الاسلامي فهو منهج لا نغالي إذا قلنا انه مطابق لأحدث مناهج تقويم النصوص المتبعة الآن، والتي اتبعها من قبل من يعتد بهم من المستشرقين.

فهو لا يكتفي بمخطوطة واحدة للنص، بل يبحث عن مخطوطاته جميعاً، ويجري من أجل ذلك الاتصالات، ويرسل

بالرسل أو المراسلات إلى الأنحاء المختلفة من بلاد العالم الاسلامي، كما فعل في جمع مخطوطات (أسرار البلاغة) للجرجاني، عندما أرسل «أحد طلبة العلم» كي «يقابل» النسخة التي نسخها هو من «طرابلس الشام» على النسخة المحفوظة في مكتبات الأستانة»... [1] وكما فعل بكتاب الجرجاني كذلك (دلائل الإعجاز) حينما لم تف المخطوطة التي لديه والأخرى التي لدى العلامة اللغوي محمد محمود الشنقيطي، بالغرض، فأرسل الأستاذ الإمام في نسخ مخطوطة «بغداد» ومخطوطة «المدينة»، وقام مع الشنقيطي بمقابلة النص وتقويمه على أربع مخطوطات... [2] وكما فعل بكتاب (المدونة) للإمام مالك، فلقد راسل في سبيل الحصول على نسخة كاملة من مخطوطها كلا من سلطان المغرب «مولاي عبد العزيز» وقاضي قضاة «فاس» مولاي إدريس بن مولاي عبد الهادي.. ومما جاء في رسالته إلى سلطان المغرب نلمس نوع الجهد الذي كان يبذل في هذا الباب، فهو يقول له بعد الديباجة: «... تعلقت الآمال بأن يكون لمولانا لفتة إلى العلوم الدينية، وإحياء ما مات منها، ونشر ما طوي من كتبها، لتتأدب النفوس بأدبها، وتحيا القلوب إذا اتصلت أسبابها بسببها، فثقة

---

(١) انظر (المنار) المجلد ٥ جـ ٤ ص ١٥٤ عدد ١٦ صفر سنة ١٣٢٠ هـ ٢٤ مايو سنة ١٩٠٣.

(٢) (المنار) مجلد ٥ جـ ٤ ص ١٥٤ - ١٥٧.

بهذه المقاصد الجليلة ألهمني الله أن أعرض على حضرتكم العلية أنه قد تألفت في مصر (جمعية لإحياء العلوم العربية)، وخاصة عملها أن تبحث عما كاد يفقد من كتب السلف، وتصحح نسخه، وتطبعه، حتى يحيا بذلك ما اندرس من علوم الأولين، واحتجب عنا بمحدثات المتأخرين؛ وقد عنيت هذه الجمعية بطبع كتاب «علي بن سيدة» الأندلسي، في اللغة، المسمى (بالمخصص)... وهي الآن تبحث عن نسخ (مدونة) الإمام مالك، حتى تحصل لها نسخة صحيحة، ثم تطبع هذا الكتاب الجليل.

وقد وجدت من هذا الكتاب قطع في مصر، وقطع أخرى في تونس، وصارت هذه القطع في أيدي الجمعية، ولكن لم توجد إلى الآن نسخة كاملة يوثق بصحتها، وقد تأكد للفقير أن نسخة كاملة من الكتاب توجد في «جامع القرويين»، ويسهل على فضل مولانا السلطان - أيده الله وأيد به الدين - أن يمدنا في عملنا، ويعيننا على ما نبتغي من الخير، بإصدار أمره الكريم أن ترسل إلينا هذه النسخة، إما بتمامها لنقابل عليها ما عندنا، ونتم منها ما ينقص من نسخنا، ونعيدها إليه... وإما مفرقة جزءاً بعد جزء، فكلما انتهى الغرض من جزء أرسل إلى مقره... ونهدي الجامع عشر نسخ من الكتاب عند نهاية طبعه...»[1].

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جـ ٢ ص ٣٧٠، ٣٧١.

وحول نفس المعنى يكتب إلى قاضي قضاة «فاس» طالباً نسخة «جامع القرويين» هذه أو «غيرها من نسخ المدونة»...[1] وإذا كانت هذه المراسلات وما سبقها من كلمات تكفي لتحديد معالم ذلك الاهتمام الذي يبديه الأستاذ الإمام باكتمال عناصر تقويم نص المخطوط، فإننا نود أن نقول ان نشاط الرجل هذا في ميدان التحقيق وتقويم النصوص، قد سبق تاريخ هذه المراسلات، بل وسبق قيام تلك الجمعية ـ (جمعية إحياء العلوم العربية) ـ التي انشأها في سنة ١٨٩٩ م، وذلك لأن جهوده العملية في تحقيق كتب التراث قد بدأت منذ كان يُدَرِّس هذه الكتب في (المدرسة السلطانية) ببيروت في سني منفاه (١٨٨٥ ـ ١٨٩٩ م)، والمنهج الذي حدده وسبق أن أشرنا إليه في نقد النصوص وتحقيقها قد كتبه في سنة ١٨٨٦ م.

ولعل أكثر نصوصه تعبيراً عن كيفية تطبيقه لمنهجه في «تقويم» النص، و«مقابلة» النسخ المخطوطة بعضها مع البعض الآخر، ذلك الذي نلتقي به في تقديمه لتحقيق وشرح (مقامات بديع الزمان الهمداني) الذي فرغ من تحقيقه في سنة ١٨٨٩ م (١٦ رمضان سنة ١٣٠٦ هـ) أي قبل عودته إلى مصر. فهو يتحدث عن هذه القضية فيقول: «... وأما

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٣٧٢، ٣٧٣.

تصحيح متن الكتاب، فقد وفق الله له بتعداد النسخ لدينا، وإن عظمت شقة الاختيار علينا، لتباين الروايات، واتفاق الكثير منها على ما لا يصح معناه، ولا يستجاد مبناه، فكان الوضع اللغوي أصلاً نرجع إليه، والاستعمال العرفي مرشداً نعول عليه، ومكان المصنف بين أهل اللسان ميزاناً للترجيح، ومقياساً نعتد به في التصحيح، فإن تعددت الروايات على معان صحيحة أثبتنا في الأصل أولاها بالوضع، أما لتأيده بالاتفاق مع أكثر الروايات، وأما لتميزه بقرب معناه إلى ما احتف به من أجزاء القول، ثم أشرنا إلى الروايات الأخرى في التعليق...»

وإذا كانت هذه هي أهم العناصر لأدق المناهج في «مقابلة» نسخ المخطوطات وتقويم نصوصها، وأحدث هذه المناهج أيضاً، فسوف ندهش إذا علمنا أن الأستاذ الإمام قد وصل إلى هذا المنهج وطبقه دون أن يكون في ذلك متتلمذاً على غيره من الذين سبقوه إلى تحقيق النصوص في العصر الحديث، وكانوا يومئذ من المستشرقين... فالرجل يقول في هذا التقديم لمقامات بديع الزمان الهمذاني: إنني «استعنت الله على العمل... وأقدمت على ذلك بلا سابق اقتفيه، ولا ذي مثال أحتذيه، ولا مادة لي إلا طبع عربي، وذوق أدبي، وأمهات اللغة الحاضرة، وأمثال العرب السائرة، ومقالات لهم على الألسن دائرة...»(١)

---

(١) شرح مقامات الهمذاني. المقدمة ص ١ - ٨ طبعة بيروت سنة

فنحن هنا إزاء موقف الريادة في تحقيق التراث ونشره بين أبناء الأمة العربية والاسلامية، اهتماماً، وتحديداً للمنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيقها، وتطبيقاً لهذا المنهج، وجهداً عظيماً مبذولاً في هذا الحقل، توج بإقامة جمعية لهذا الغرض في سنة ١٨٩٩ م.

* * *

وهناك عنصر آخر يلقي ضوءاً هاماً على الغايات التي استهدفها الأستاذ الإمام من وراء النشاط في هذا الميدان. فنحن قد قلنا أن الرجل كان يريد لتراث هذه الأمة أن يلعب دوره في تجديد حياتها العقلية، وأن يقدم لحاضرها ومستقبلها الغذاء الصالح للنمو، والتطور، وهو قد شاء بإحياء هذا التراث أن تتخطى هذه الأمة صفحات عصورها المظلمة وسنوات عثارها وتخلفها، فتجعل من عصر ازدهار حضارتها الذهبي المنبع الذي تقف أمامه مسلحة بالاستنارة العقلانية الحديثة، لتغترف أمهات علوم السابقين. وهذا هو السر في تنوع مواد التراث، وتعدد علومه التي وقع عليها اختيار الرجل كي يبدأ بها هذا العمل العظيم. فنظرة عجلى على أمهات الكتب التي نهض بتحقيقها وتصحيحها وشرحها، وتلك التي

١٩٢٤ م. الطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين. انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جـ٢ ص ٤١٦، ٤١٥.

وضعها في جدول أعمال (جمعية إحياء العلوم العربية) يرينا أن الرجل كان صاحب نظرة شاملة إلى هذه القضية، وأن وراء هذه النظرة الشاملة رؤية تبصر الظاهرة بأكملها. . .

ففي اللغة نلتقي بجهده مع العلامة الشنقيطي في إخراج (المخصص) لابن سيده. . وهو من الأمهات في هذا الباب.

وفي البلاغة نلتقي بكتابي الجرجاني (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز). . وعندهما وقفت البلاغة العربية قبل عصر الانحدار.

وفي الفقه نلتقي بكتاب الإمام مالك (المدونة)، ومقامه معروف في هذا الباب.

وفي المنطق نلتقي بكتاب (البصائر النصيرية) للطوسي، وميزاته في بابه تحدث عنها الإمام في التقديم له. كما أن شروحه عليه تعد موسوعة عرض فيها الإمام فكر المسلمين في قضايا هذا العلم ومشكلاته[1].

وفي الأدب نلتقي بكتاب (مقامات بديع الزمان الهمذاني)، وهو الذي جاء نموذجاً رائعاً في تحقيق الأستاذ الإمام وتقويمه للنصوص.

وفي الكتب الجامعة نلتقي بكتاب (نهج البلاغة) لأمير

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده. جـ ٢ ص ٤٢٦ وما بعدها

المؤمنين علي بن أبي طالب، ومكانته في الفكر العربي، والتاريخ الاسلامي والسياسة والنصوص الأدبية أشهر من أن يجري عنها الحديث. . . فلقد اجمعوا على أنه التالي في البلاغة لكلام الله وكلام الرسول عليه السلام.

* * *

بل لقد طرق الأستاذ الإمام، بميدان الاصلاح في حقل الآداب، بابا لا زال يحجم عن طرقه وفتحه الأغلب الأعم من علماء الدين. . باب الفن، رسماً كان أو نحتاً؟!. .

فالحركة الفنية التي يعبر أعلامها، بالرسم والنحت، عن وجدان الأمة، فيخلدون لها القيم ويرقون منها الأذواق، لا زالت الأغلبية الساحقة من علماء الدين ينظرون إليها نظرهم إلى منكر ورجس من عمل الشيطان!. . وحتى الذين لا ينظرون إليها هذه النظرة تراهم يحجمون عن إعلان قبول الاسلام لهذه الفنون، لأنهم أسرى روايات ومأثورات وردت في صحاح الأحاديث، وقفوا أمامها عاجزين عن التأويل، ناكصين عن البحث عن الملابسات التي قيلت فيها هذه الأحاديث، وعن التغير الذي أصاب الحياة فذهب بهذه الأسباب والملابسات ـ فالحديث النبوي الشريف: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون»[1]، وما روي في معناه، لا

---

(١) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن حنبل. وفي الدارمي والترمذي أحاديث بنفس المعنى مع اختلاف في اللفظ.

يزال حاجزا بين علماء الاسلام وبين إجازة الرسم والنحت والتصوير، إسلامياً، ومباركة دور هذه الفنون في ترقية حياة المسلمين!..

لكن الأستاذ الإمام قد طرق هذا الباب، باجتهاده وتجديده، منذ ما يقرب من قرن، فأعلن مباركة الاسلام لهذه الفنون، ونبه على دورها النافع في تسجيل معالم الحياة وحفظها، وفي ترقية الأذواق والحواس والاقتراب بالانسان من صفات الكمال!..

ولقد عرض الأستاذ الإمام لهذه القضية، قضية دور «الفنون التشكيلية» في حياة الأمة، أثناء سياحته في جزيرة صقلية سنة ١٩٠٣ م.. ففي صقلية زار المتاحف والمقابر ومواطن الآثار التي تحفظ وتحكي، بالصور والتماثيل، آثار الغابرين.. وكان يرسل إلى مجلة (المنار) فصولا يحكي فيها مشاهداته في رحلته، وفي هذه الفصول كتب عن هذه الفنون، وعرض لرأي الاسلام في الصور والرسوم والتماثيل..

والذين يتأملون الصفحات التي كتبها الأستاذ الإمام حول هذه القضية يطالعهم الرجل ذواقة للفن، عاشقا للابداع الفني، الأمر الذي يضيف إلى تجديده الأدبي واللغوي قسمة اخرى تجعل له فضلاً لا ينكر في السعي لتجديد حياة الأمة بواسطة الفنون.. فهو يتحدث، في شاعرية راقية، عن الرسم كفن يضاهي الشعر - الذي هو ديوان الأمة العربية منذ القدم -

غير «أن الرسم شعر ساكت، يرى ولا يسمع، كما أن الشعر رسم يسمع ولا يرى؟!...»[1]

ثم يعرض للحديث عن منافع هذه الفنون ودورها في حفظ تراث الأمة على مر الأزمنة، وما يعنيه ذلك من حفظ للعلم والحقيقة والتاريخ، كي تظل شاهدة فاعلة لمن يأتي من أجيال «فحفظ الآثار - الرسوم والتماثيل - هو حفظ للعلم والحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الابداع فيها!..»[2]

ثم يعرض الأستاذ الإمام للقضية الشائكة والخلافية.. قضية موقف الاسلام من هذه الفنون وأصحابها، فيدلي بالقول الفصل في فائدتها، لتغير الملابسات والمقاصد التي دعت إلى نفور المسلمين منها في عصر البعثة النبوية، يوم كانت الرسوم والتماثيل إنما تتخذ كي تعبد من دون الله، أو على الأقل كانت مظنة شبهة لتعظيمها دينيا، فكان أن نهى عنها الرسول.. أما الآن، وبعد زوال هذا الأمر بالكلية، وبعد أن لم تعد الرسوم والتماثيل مظنة شبهة العبادة أو التعظيم الديني، وبعد أن وضحت منافعها في ترقية أذواق الأمة وحفظ حقائق تاريخها وعلومها، فإن رضاء الاسلام عنها أمر لا شك فيه!..

والأستاذ الإمام عندما صاغ اجتهاده هذا وسطر لنا تجديده

(١) المصدر السابق. جـ٢ ص ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق. جـ٢ ص ٢٠٥.

في هذا الميدان، كان يوجه حديثه إلى الشيخ رشيد رضا، صاحب (المنار)، وكانت (المنار) تنشر هذه الفصول التي يصف فيها سياحته دون توقيع.. وكان يتولى يومئذ منصب مفتي الديار المصرية.. وفي هذه الفصول أخذ يتحدث إلى الشيخ رشيد، عن هذه القضية، فقال بعد وصفه لما شاهد من الرسوم والتماثيل في متاحف صقلية وأديرتها وكنائسها وميادين مدنها، وبعد حديثه عن دور هذه الرسوم والتماثيل في «حفظ العلم» وتخليده:..:

«... ربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي: ما حكم هذه الصور في الشريعة الاسلامية. إذا كان القصد منها ما ذكر من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ هل هذا حرام؟ أو جائز؟ او مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب؟.... فأقول لك:

إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد محي من الأذهان. فإما أن تفهم الحكم من نفسك بعد ظهور الواقعة، وإما أن ترفع سؤالاً إلى المفتي وهو يجيبك مشافهة. (لاحظ أن المفتي هو المتكلم؟!).. فإذا أوردت عليه حديث: «إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون»، أو ما في معناه مما ورد في الصحيح. فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك: إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد

لسببين: الأول، اللهو، والثاني: التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين. والأول مما يبغضه الدين، والثاني مما جاء الاسلام لمحوه، والمصوّر في الحالين شاغل عن الله أو ممهد للإشراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات، وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف، وأوائل السور، ولم يمنعه أحد من العلماء، مع أن الفائدة في نقش المصاحف موضع النزاع، أما فائدة الصور فمما لا نزاع فيه، على الوجه الذي ذكر.

وأما إذا أردت أن ترتكب بعض السيئات في محل فيه صور، طمعاً في أن الملكين الكاتبين، أو كاتب السيئات على الأقل لا يدخل محلاً فيه صور، كما ورد، فإياك أن تظن أن ذلك ينجيك من إحصاء ما تفعل!، فإن الله رقيب عليك وناظر إليك حتى في البيت الذي فيه صور، ولا أظن أن الملك يتأخر عن مرافقتك إذا تعمدت دخول البيت الذي فيه صور؟!..

ولا يمكنك أن تجيب المفتي بأن الصورة، على كل حال، مظنة العبادة، فإني أظن أنه يقول لك: إن لسانك أيضاً، مظنة الكذب، فهل يجب ربطه؟! مع أنه يجوز أن يصدق كما يجوز أن يكذب!!

وبالجملة: انه يغلب على ظني أن الشريعة الاسلامية أبعد

من أن نحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل.

على أن المسلمين لا يتساءلون فيما تظهر فائدته ليحرموا أنفسهم منها!. وإلا فما بالهم لا يتساءلون عن زيارة القبور والضراعة عندها وهم يخشون أهلها كخشية الله أو أشد... ولا شك أنه لا يمكنهم الجمع بين هذه العقائد وعقيدة التوحيد، ولكن يمكنهم الجمع بين التوحيد ورسم صور الانسان والحيوان لتحقيق المعاني العلمية، وتمثيل الصور الذهنية!...»[1]

هكذا صاغ الأستاذ الإمام، في الفنون التشكيلية، ما يشبه الفتوى الشرعية، فقرر أنها أداة لحفظ الحقيقة العلمية، بل «ووسيلة من أفضل وسائل العلم» وأنها فنون راقية ترتقي بذوق الانسان، كما يرتقي به فن الشعر وغيره من الفنون التي ليس على الابداع فيها كلام ولا ملام في الاسلام!..

وهو، بذلك، قد اقتحم ميداناً جديداً ووعراً من ميادين التجديد والاصلاح في فكر الاسلام وحياة المسلمين.

* * *

---

(١) المصدر السابق. جـ ٢ ص ٢٠٥، ٢٠٦.

وهكذا قدم الأستاذ الإمام بنظرته هذه الشاملة والواعية إلى قضية إحياء التراث العربي الاسلامي، ومنهجه في عملية الإحياء هذه، وجهوده العملية في هذا الميدان.. ثم بدوره في تجديد أساليب الكتابة العربية وترقيتها وتخليصها من ركاكة العصور المظلمة ومحسناتها اللفظية... وأيضاً بموقفه المناصر للفنون التشكيلية... قدم بذلك كله الأساس الموضوعي لذلك البناء الجديد الذي دعا إلى إقامته، وارتفع صوته محبذاً تشييده، وهو الاصلاح والتجديد لعقل الشرق وحياة الشرقيين، والمسلمون منهم بالدرجة الأولى... وهو الاصلاح والتجديد الذي حدد له دعامتين:

● تحرير العقل من قيد التقليد، وذلك بواسطة الاصلاح الديني..

● والنهضة الأدبية واللغوية والفنية، وذلك بجعل حياة العرب الأدبية والفنية الحديثة الامتداد المتطور لأكثر الصفحات إشراقاً في تاريخهم الأدبي العظيم. وهما الأمران اللذان يكونان مع فكره السياسي أهم الأغراض التي رمى إليها وشاء تحقيقها من وراء ما قدم من فكر واتخذ من مواقف أثرت ولا زالت تؤثر في حياة الشرق والاسلام حتى هذه الأيام!.

المصادر

- ابن رشد: (تهافت التهافت) طبعة القاهرة ١٩٠٣ م.
- ابن حنبل: (المسند) طبعة القاهرة ١٣١٣ هـ.
- ابن سعد: (الطبقات) طبعة دار التحرير. القاهرة.
- ابن عبد البر: (الدرر في اختصار المغازي والسير) تحقيق: د. شوقي ضيف. طبعة القاهرة ١٩٦٦ م.
- ابن ماجة: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٧٢ م.
- ابن منظور: لسان العرب) طبعة القاهرة.
- ابو داود: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٥٢ م.
- الأفغاني: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩ م. طبعة بيروت.
- بلنت: (التاريخ السري لاحتلال انجلترا لمصر) طبعة القاهرة، الثانية.

- الترمذي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٣٧ م.

- الدارمي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٦ م.

- الزركلي: (الأعلام) طبعة بيروت.

- الطهطاوي: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٣ م.

- العقاد: (محمد عبده) طبعة القاهرة - أعلام العرب.

- علي عبد الرازق: (الاسلام وأصول الحكم) تقديم: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٢ م.

- الغزالي: (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة ١٩٠٣ م.

- الكواكبي: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٥ م.

- محمد رشيد رضا: (تاريخ الأستاذ الإمام) طبعة القاهرة ١٩٣١ م.

- محمد عبده: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٢ م.

- محمد عمارة(دكتور): (الاسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده) طبعة القاهرة ١٩٧٩ م.

(الاسلام والوحدة القومية) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩ م.
(العروبة في العصر الحديث) طبعة القاهرة ١٩٦٨ م.
- محمد فؤاد عبد الباقي: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم). طبعة دار الشعب. القاهرة.
- مسلم: (صحيح مسلم) طبعة القاهرة ١٩٥٥ م.
- النسائي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٤ م.
- ونسنك (أ. ي): (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي). طبعة ليدن ١٩٣٦ م - ١٩٦٩ م.

دوريات:

الجامعة..
الطليعة..
كوكب الشرق..
المنار..

- الترمذي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٣٧ م.

- الدارمي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٦ م.

- الزركلي: (الأعلام) طبعة بيروت.

- الطهطاوي: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٣ م.

- العقاد: (محمد عبده) طبعة القاهرة. أعلام العرب.

- علي عبد الرازق: (الاسلام وأصول الحكم) تقديم: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٢ م.

- الغزالي: (تهافت الفلاسفة) طبعة القاهرة ١٩٠٣ م.

- الكواكبي: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٥ م.

- محمد رشيد رضا: (تاريخ الأستاذ الإمام) طبعة القاهرة ١٩٣١ م.

- محمد عبده: (الأعمال الكاملة) دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت ١٩٧٢ م.

- محمد عمارة(دكتور): (الاسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده) طبعة القاهرة ١٩٧٩ م.

(الاسلام والوحدة القومية) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٩ م.
(العروبة في العصر الحديث) طبعة القاهرة ١٩٦٨ م.
- محمد فؤاد عبد الباقي: (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم). طبعة دار الشعب. القاهرة.
- مسلم: (صحيح مسلم) طبعة القاهرة ١٩٥٥ م.
- النسائي: (السنن) طبعة القاهرة ١٩٦٤ م.
- ونسنك (أ. ي): (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي). طبعة ليون ١٩٣٦ م - ١٩٦٩ م.

دوريات:

الجامعة. .
الطليعة. .
كوكب الشرق. .
المنار. .

فهرس

رقم الإيداع ٥/١٧٤٥/٨٨
الترقيم الدولي × ـ ١٨٦ ـ ١٤٨ ـ ٩٧٧

مطابع الشروق
القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ... - برقياً : شروق - تلكس : SHROK UN
بيروت : ص.ب : ... - هاتف : ... - برقياً : داشروق - تلكس : SHOROK LE



الإمام محمد عبده

.. شغلته « السياسة » حينا .
عندما حاول أن يرسم حدود العدل بين الحاكم والمحكوم !..

لكنه نذر حياته لتحرير العقل .. وتطوير اللغة .. وإصلاح التعليم .. بتجديد الدين . ليكون الروح السارية فى كل مرافق الحياة ..

فكان أعظم عقل إسلامى تأمل آيات القرآن . ليفسرها . فى عصرنا الحديث ..

وكانت إبداعاته الفكرية أبرز مدارس التجديد الفكرى والعقلانية الإسلامية المعاصرة .. حتى لقد استحق ـ بإطلاق ـ لقب : « الأستاذ الإمام » ؟!..

الغلاف للفنان حلمى التونى

© دار الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسنى . ت ٧٧٤٥٧٨ / ٧٧٤٨١٤
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - ت ٣١٥٨٥٩ / ٨١٧٢١٣